

EDGAR SALIN
CIVITAS DEI



Class

261

Book

5a 39

General Theological Seminary Library

CHELSEA SQUARE, NEW YORK

Purchased from the fund bequeathed to the Seminary by

EUGENE AUGUSTUS HOFFMAN, D. D.

DEAN 1879-1902

CIVITAS DEI

VON

EDGAR SALIN



VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN 1926

261
Sa 39
80137

Alle Rechte vorbehalten

STAMPED ON THE
YRABILL
ANDY WEN

Druck von H. Laupp jr, Tübingen.

EINLEITUNG

Wenn jahrhunderte-alte Ordnungen stürzen, die ältesten Staaten in Auflösung geraten und die festest gefügten Bande der Gesellschaft vermorschen und zerreißen, dann gehen Schauer der Verzweiflung über die Menschen, in denen leicht aller alte Glaube zu Schlacke brennt und heiße Sehnsucht aufquillt nach einem neuen Gott und einer neuen Botschaft. Das alternde Griechenland ward in solcher Not von seinen Göttern wie von alters begnadet: in der Politeia Platons erhielt es die Heilsbotschaft, an der antike Menschen durch nahe ein Jahrtausend sich aufrichteten und bildeten und in der seit der Renaissance der Mensch des Abendlandes · wieder staatlich gebunden · aufs Neue Maß, Norm und Richte suchte und fand. Aber so sehr uns Menschen des Nordens eine uralte Liebe hinzieht zu der sonnigen Landschaft, den edlen Jünglingen, den göttlichen Gestalten und Gebilden von Hellas, so ist doch die trennende Geistes- und Zeiten-Kluft nie ganz zu überspringen, und in Blut und Sinnen kreist uns wie das Erbe der Antike so der Strom der katholischen Welt. Wenn daher eine neue Jugend heute, am Beginn eines abermaligen Zusammenbruchs von Staat und Welt und in den ersten Jahren einer neuen Botschaft, aus der Vergangenheit die helfenden Geister aufruft und sich ihre lebendig-wirkenden Staatsbilder zu vergegenwärtigen trachtet, so tritt neben Platon und neben die Politeia das Staatsbild, das die frühchristlichen Jahrhunderte langsam heraufführten, das Augustinus abschließend gestaltete und das dann ein anderes Jahrtausend in der Wirklichkeit sich darzustellen trachtete: das christliche Reich.

Dogmatische und wissenschaftliche, katholische und protestantische Theologie haben unablässig daran gearbeitet, das Bild jener frühen Jahrhunderte des werdenden Christentums sichtbar zu machen und lebendig zu halten. Wenn wir trotzdem glauben, erst jetzt einige der wesentlichsten und eigentümlichsten Züge zu erblicken, so nicht nur darum, weil erst

aus dem Zerfall wieder die ganze Schwierigkeit und Bedeutung einer frühchristlichen Aufgabe: einen Staat und eine Staatsgesinnung zu formen, sichtbar wird; sondern mehr noch, weil erst nach Nietzsche in Deutschland die Möglichkeit gegeben ist, auf einem festen Boden jenseits des Kampffeldes der Konfessionen zu stehen, auszuschauen und das Gesehene zu gestalten. Daß die letzte Tiefe eines Glaubens, seine menschliche Inbrunst und göttliche Seligkeit nur der Gläubige ganz ermißt, ist uns voll bewußt. Aber es ist das Zeichen des echten Gottes und des echten Propheten, daß er als Kraft und Stimme hinausreicht über den engeren Bezirk des Kultes und der Gläubigen, und es ist die verpflichtende Aufgabe von Zeiten der Götterdämmerung, gerade dieses gültige und ewige Wesen zu fassen, das Göttliche in seinen größten Erscheinungen aufzusuchen und seine Lichtstrahlen zu sammeln und zu wahren auch für die neue, werdende Welt. In stärkster Fruchtbarkeit gelingt dies nur dem Dichter und dem Weisen, und selbst für diesen gilt Bescheidung nach Hölderlins Wort, daß „nah ist und schwer zu fassen der Gott“. — Der Theologe und der Wissenschaftler sind nach ihrer Natur wie nach ihrer Aufgabe hierzu selten fähig, und sie sind es in um so geringerer Stärke, je mehr sie sich in Abwehr- oder Angriffs-Front befinden. Darum ist notwendigerweise in Deutschland, wo eine Konfession eine tausendjährige Entwicklung nicht nur auszustreichen, sondern als Abfall von den Worten des Gründers zu deuten strebte, und wo hinwiederum die angegriffene Mutterkirche die Einheitlichkeit des Glaubens zu erweisen gezwungen war, mehr als in anderen Ländern der Blick für den tatsächlichen Verlauf und den ursprünglichen Sinn getrübt gewesen, ist stärker als anderwärts moderne Theologie oder Philosophie in Glauben und Weisheit des ersten Christentums hineingelesen worden. Und eben darum hat gerade in Deutschland Nietzsches Befreiungstat und die neue Verheißung des Dichters unserer Ewe den Boden geben und den Blick öffnen können zur freien Betrachtung und vollen Gestaltung, — im engen Rahmen der durch Anlage und Wissen gesetzten Möglichkeiten und Grenzen . . Unvermeidlich ist hierbei, daß unsere Darstellung weit abführt und scharf ab-

weicht von einzelnen Ergebnissen und Urteilen des einsamen Philosophen; sein hartes Schicksal war, daß er in Leben und Lehre allein stand und so verführt ward, manche Gemeinschaftsform und Gemeinschaftsentwicklung aus Liebe zu hassen und als Verfälschung der erhabenen Einsamkeit des Gründers zu verdammen. Heute dagegen wissen wir wieder, daß keine Verheißung durch die Jahrhunderte wach und wirksam bleibt, wenn nicht feste Form und gesetzte Ordnung das Wunder der Begründung darstellen, bergen und erneuen, wenn nicht in Herrschaft und Dienst das Wort seine Menschen-verwandelnde, Reich-bildende Kraft bewährt. Dies heißt nicht, daß die verschlungene Entwicklung und farbige Entfaltung des lebendigen Gebildes als einlinig zu deuten ist; im Gegenteil, wir haben die verpflichtende Freiheit, die Geschichte im ganzen Reichtum ihres Lebens zu schauen und zu fassen, und nur dies Eine bleibt verwehrt: als Abfall vom Gründer zu sehen, was die Gebilde-Form seines Lebens, die Reich-Wirkung seines Wortes, — und als lehrmäßige Entwicklung zu deuten, was lebensmäßige Entfaltung ist. So ist es nicht unsere Aufgabe, eine frühchristliche Staatslehre darzulegen — das hat man genugsam versucht, obwohl es sie im heutigen, wissenschaftlichen Wortsinn, juristisch und politisch, niemals gegeben hat. Statt dessen können wir die tiefere Frage nach der geistigen Haltung des frühchristlichen Menschen zum Staate stellen und dadurch eine geschichtliche Antwort auf die Schicksalsfrage des ganzen Christentums und aller zuerst im Geist gebildeten Reiche suchen: wie wird das Reich Gottes, wie wird ein geistiges Reich irdisch-politische Wirklichkeit? — Die christliche Lösung wird offenbar, indem wir vom Evangelium bis zu Augustinus das Werden, die Ausbreitung und die Formen des katholischen Gemeinschaftsgeistes verfolgen. Seine Besonderheit, seine Einmaligkeit tritt dadurch zudeutlichst hervor, daß er sich abhebt von dem Bild antiken Staates und antiker Staatsgesinnung, — dem Hintergrund und einem Elemente aller späteren, auch der christlichen Geschichte.



Digitized by the Internet Archive
in 2026

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
Einleitung	III
Antike Staatsgesinnung	1
Die Wende der Zeiten	
1. Augustus	11
2. Jesus	23
Der Bund der Jünger	
1. Petrus und die Gründung der Kirche	35
2. Paulus und die Katholisierung der Kirche	46
Das Wachstum der Kirche	
1. Staat und Kultur des Imperiums im Kampf	65
2. Die Kirche in Verteidigung und Aufbau	81
3. Tertullian und das römische Recht	98
4. Origines und der christliche Staat	111
5. Cyprian und die Bischofs-Kirche	131
De Civitate Dei	
1. Die zeitlichen und geistigen Voraussetzungen	142
2. Augustinus	158
3. Civitas Dei und civitas terrena	166
4. Der christliche Staat	186
5. Die christliche Geschichte	198
Quellen-Nachweise und Anmerkungen	215

ANTIKE STAATSGESINNUNG

Auch der antike Staat hat in verschiedenen Formen sich verwirklicht und jede einzelne Polis hat verschiedene Lebensstadien durchgemessen; auch der antike Bürger stand in wechselnden Zeiten wechselnd zum Staate, anders in Sparta als in Athen und abermals anders in Rom, anders im solonischen Athen als im perikläischen, anders im scipionischen Rom als im cäsarischen. Hält man jedoch das Bild eines byzantinischen oder eines arabischen, eines mittelalterlichen oder eines modernen Staates neben diese antiken Staatstypen, so zeigt sich leicht, daß alle Formen der griechisch-römischen Antike etwa vom 6. Jahrhundert an bestimmte Wesenseigenschaften haben, die ihnen Allen gemeinsam, aber auch ihnen allein eigentümlich sind. Mit Herrschaft des Nomos, Nomokratie, glauben wir am besten den entscheidenden Zug zu bezeichnen. Jeder Staat zwar, auch der mittelalterliche, auch der moderne, kennt ein Grund-Gesetz, heiße es nun Verfassung, magna charta oder wie auch immer. Nur in der Antike aber ist dieser Nomos die bestimmende Form und das eindeutige Symbol des gesamten Lebens, ist der Nomos, das Staatsgesetz, zugleich das Rechts- und Sitten-, das Kult- und Kultur-, kurz das Lebensgesetz schlechthin. Minos, Lykurg, Solon läßt der Mythos der Griechen, sagenumwobene Könige läßt der Mythos der Römer im Austausch mit den Göttern zur Festlegung dieses Nomos gelangen; aber nirgendwo ist die göttliche Herkunft oder die göttliche Sanktion entscheidend für antike Staatsgründung — Menschen sind die Gründer, Menschen vielleicht von solcher Größe, daß sie von Göttern stammen oder zu den Heroen aufsteigen, aber doch immer Menschen aus eigenem Recht und mit irdischer Macht.

Der Nomos, den sie setzen, ist gebunden an den kleinen Raum seiner einen Polis, und mit ihm ist alles Polis-Wesen gebunden, der Bürger dieser Polis wie ihr Gott. Der Nomos ist Satzung, die das Ganze bindet, und er ist der Brauch, die herkömmliche Form, die Alle leben, — er ist zum Gesetz krystallisierte Lebensweisheit und er ist in lebendiger Entwicklung fortgebildetes Lebensgesetz. Da er die höchste und verpflichtende Norm ist, gibt es in der Antike keinen kriegerischen Kampf der Religionen, sondern nur einen Kampf des einen Nomos gegen einen andern, und selbst wenn Götter, wie in der Frühzeit, mit am Kampfe teilnehmen, so tun sie es als Schirmherrn ihrer Polis, nicht zur Verbreitung ihres Kults. So ist das antike Leben wie keines früher oder später *politisch*, in der Polis sinnbildlich dargestellt und tagtäglich neu verwirklicht, von der Polis her bestimmt bis in alle jene Gebiete hinein, die in andern Zeiten Selbständigkeit beanspruchten oder den höchsten Norm-Anspruch verfochten, dort Kunst, hier Religion.

Da der Nomos — πάντων βασιλεύς nennt ihn Pindar in einer uns fragmentarisch erhaltenen, im Altertum bereits vielzitierten Ode — die Gesamtheit des Lebens umschließt, kann nur in ihm die Polis sterben, in ihm sich erneuen, und wer da kommt, antiken Menschen ein neues Evangelium zu künden, der kann es nur tun, indem er der Polis einen neuen Nomos bringt. Darum erweist sich der Gott Platons durch Gründung einer Politeia, einer neuen Polis; darum trägt noch das zweite Werk, das Verzicht leistet auf die unmittelbare Verwirklichung des Reiches der Idee, den Namen Nomoi, Gesetze: Es ist die einzige Form, in der dem Griechen das Leben ganz und rund ist, darum die Form, in der ihm und ihm allein neue Verheißung immerdar erscheint.

Am deutlichsten erweist sich dies im Zerfall des griechischen Lebens. Wenn noch in der Akademie, im Peripatos, ja in der Stoa die geistigen Führer der Spätzeit ihre Politeia und ihre Nomoi schreiben, so ist es gewiß so, wie wir selbst es deuteten: die einmal geschaffene Werkform hat in der Antike dauernden Bestand, und Jahrhunderte erschöpfen sich damit, sie neu zu füllen und in unermüdlichem Agōn mit dem Gründer zu wett-

eifern. Aber doch ist wesentlich und sinnbildlich, daß gerade die geistige Staatsschöpfung verpflichtende Aufgabe bleibt. Für Platon war sie politisches Programm und ein Weg der politischen Tat gewesen — diese späten Griechen können auf keine Möglichkeit eigenen Eingreifens in die Gestaltung der Polis mehr hoffen, und doch ist das Erbe politischen Sinns in ihnen so stark, daß sie, wie die in ihren Bannkreis gezogenen Asiaten, nur in der Formung einer neuen Polis ihre Gedanken eines neuen Lebens aussprechen können, — ein paralleler Vorgang zum politischen Geschehen der Alexanderzeit, wo die Gründung des Weltreichs wie die Bildung der Diadochenmonarchien sich vollzieht durch Setzung unverbundener Poleis auf den weiten, asischen Raum.

Indessen diese Weiterarbeit in alter Form verhindert doch nicht, daß der Fortgang der Geschichte sich Ausdruck verschafft. Ist es nicht in der Form, so spricht sich in der Richtung und Mischung des Gehaltes deutlich die Tatsache der politischen Einflußlosigkeit der späten Staatsphilosophen aus. Und fragt man sich, welche antiken Arten und Normen das Christentum vorfindet, so ist gerade dieses bedeutsam, daß die bis zum sechsten vorchristlichen Jahrhundert in Hellas gelebte, von Pindar, Aischylos, Sophokles wie von Phidias gestaltete, von Sokrates-Platon erneuerte griechische Norm von der Mitte des vierten Jahrhunderts an unaufhaltsam an Kraft verliert, daß in der alten Form eine neue politische, mithin eine neue Lebens-Haltung nach außen dringt.

In mancher Hinsicht wird man in Platons Werk selbst den Wendepunkt erblicken müssen; denn gerade in ihm geschieht es, daß die ersten Wellen der neuen Orientalisierung ins Griechentum hinüberschlagen. Noch ist für Platon die höchste Form menschlichen Lebens der Herrscher-Weise, der aus dem Anschauen der göttlichen Idee das Richtige weiß und tut. Aber doch ist schon dieses Anschauen so sehr selbstgewichtet, daß nur ein kleiner Schritt ist von dieser *vita activa*, diesem tätigen Leben bis hin zur passiven, unpolitischen Kontemplation späterer Zeiten. Und in den Bildern wie im Raum des Timaios, dann wieder in der bösen Weltseele der Nomoi werfen schon Aegypten und Indien, wiedererwachende und neugebo-

rene Theologie ihre Schatten in die lichte Götterwelt von Hellas. Die größere Anerkennung des Individuums, der unpolitischen Persönlichkeit, wie sie dann nach Platon die Ethik des Aristoteles enthält, gelangt zum entscheidenden Sieg mit Hilfe und im Werk der Stoa. Der „Weise“, um dessen Gestaltung sie von Zenon über Chrysipp zu Panaitios hin ringt, ist nicht mehr im Besitz aller männlichen Tugenden zur Bewährung in der politischen Tat, sondern für den stoischen Weisen ist die Tugend in sich das höchste Ziel; das ideale Leben läßt sich wohl bei politischer Tätigkeit führen, aber es ist seinem Wesen nach nicht mehr politisch, sondern ethisch — ein Teilgebiet bisherigen Lebens ist damit zur Lebensnorm geworden. Dieser Weise, dessen Triebe und Empfindungen durch den Nūs, die Vernunft, als Führer gelenkt werden, dieser Mensch voller Selbstgenügsamkeit, der sich durch stete Gleichmäßigkeit, durch Affektlosigkeit auszeichnet, hat denn auch sein Leben nicht mehr zutiefst zu richten nach dem politischen Nomos, sondern er hat es in Uebereinstimmung zu bringen mit den Gesetzen der Allnatur und seiner eigenen Natur. Damit ist bewußt und endgültig die alte Bindung zerbrochen, der Gott von der Polis getrennt, — der Nūs, die ewige Weltvernunft ist zum a-politischen, zum kosmischen Gott erhoben, und der Mensch, der sich ihm einordnet, ist daher einer Kraft ergeben, die nur noch dadurch ihn mit den irdischen Mächten der Polis verflucht, daß sie im gegenwärtigen Staat als sich darstellend, sich offenbarend gilt.

Man könnte diese stoische Wendung als den wichtigsten Schritt zum Christentum hin innerhalb der Antike bezeichnen, und er läßt sich mit vollem Recht als Sieg des Orients ausdeuten. Denn ist schon die aristotelische Ethik als Lebensäußerung eines Vollgriechen kaum möglich, vielmehr des Aristoteles Geburt im Kolonialland und seine Metöken-Stellung in Athen die gemäße Begleitung seiner neuen Lehre, so ist es gewiß noch weniger Zufall, daß die Gründer der stoischen Haltung Alle dem Osten entstammen, Zenon aus Kition auf Cypern, Kleanthes aus Assos in Mysien, Chrysippos aus Soloi in Kilikien: geistig mehr rege als fest, mehr schweifend als wurzelhaft, blutsmäßig der asiatischen Weite

näher als der hellenischen Gedrängtheit, zeitlich durch das ungeheure Geschehen des Alexanderzugs beeindruckt, waren sie die geborenen Weltbürger ihrer Epoche. Gedanken, die einst Sophisten zuerst geäußert hatten — auch sie zumeist Söhne des Koloniallandes —, die dann in spitzer Dialektik der Kyniker Diogenes hinausspritzte, Gedanken, die in griechischer Wendung Isokrates zum einsamen Verfechter eines über-politischen, national-griechischen Zusammenschlusses machten, — diese Gedanken vertraten nun die asiatisch-griechischen Häupter der Stoa in einem historisch „richtigen“ Augenblick und wurden so die ersten *wirksamen* Träger der Idee der Oekumene und des Kosmopolitismus.

Allein wenn man diesen Schritt als Wendung zum Christentum hin bezeichnet, so ist es doch notwendig zu erkennen, daß nur vor unserm Auge, das die Geschehnisse der folgenden Jahrhunderte mitüberblickt, diese Deutung einiges Recht und einigen Sinn besitzt. Und es ist vielleicht nur heute nötig, sie zu betonen, wo der Wahn besteht: die eine Kultur sterbe, eine andere beginne blutsmäßig wie geistig frei und zusammenhanglos, — während doch solch langsames Zueinanderneigen, solch allmählicher Uebergang stattfindet, daß es oft schwer ist, End und Beginn zu trennen. Sonst aber ist doch zu sagen, daß wohl vor der gelebten Norm von Hellas und vor dem Richterspruch aller hellenischen Weisen bis zu Platon die stoische Tugendlehre als Abfall vom politischen und Verrat des leiblichen Zieles wirkt und auch für uns zu gelten hat, — wie hätte Platon, vor dessen unbestechlicher Strenge kaum Protagoras bestand, erst über Chrysippos geurteilt! —, daß aber trotzdem auch diese stoische Haltung gerade aus ihren noch vorhandenen antiken Elementen und Kräften ihre stärkste zeitliche Wirkung zog; denn da auch ihre *Ἀρετή* zwar schon eine Tugend vor Gott, indessen auch noch eine Tucht im Staate meint, ist sie nicht nur eine Vorbereitung auf den allumfassenden Himmel des Christentums, sondern zugleich auch die gebotene Schulung für die Einfügung in das nahende Weltreich von Rom.

Diese Doppelung durchzieht die meisten stoischen Worte und Werke. Wenn etwa Zenon wie die Kyniker den Kosmos,

anders als die Griechen des sechsten und fünften Jahrhunderts, nicht nur als geordnete Einheit der Natur, sondern auch als politische Einheit der Menschen verstand, wenn er an der Spitze des Kosmos sich einen Herrscher dachte, der wie ein Hirt über einer Herde stehe, so fällt, vom Kommenden her gesehen, zugleich die Christianisierung wie die Romanisierung hellenischer Bilder und Gedanken auf. Das Hirtengleichnis, das zurückgeht auf älteste Erinnerungen des Stammeswachtums, das in seinem ursprünglichen, naturalen Sinn noch bei Homer anklingt, das wir von Platon her in symbolhafter Bedeutung kennen, dieses Hirtengleichnis ist hier — vielleicht als letzter Nachhall babylonischer Weltherrschaft, vielleicht unter Benutzung orphischer Lehren, gewiß unter der mächtigen Wirkung von Alexanders Gestalt und Taten — weltumspannend und weltregierend: die ganze Menschheit als *eine* Herde, der Herrscher als der Hirt der Menschheit — es ist wie ein Vorklang des göttlichen Hirten des Evangeliums. . . Aber dann ist doch wieder wesentlich, daß dieser Zenonische Hirt nicht ein jenseitiger Messias, sondern ein Herrscher *dieser* Welt ist, und so verstanden erscheint dann das Wort als Vordeutung der römischen Welt, der römischen Cäsaren.

So können die zwei Hälften, in die das antike Gesamt um die Wende der Zeiten zerfällt, sich gleicherweise auf stoischen Vorgang berufen, und nur ein zeitlicher Unterschied ist wirksam: Indem zuerst das römische Element seine Weltstunde findet, trifft zunächst das *politische*, erst später das *metapolitische* Ferment der Stoa auf fruchtbaren Boden. Das stoische „ὁμολογουμένως ζῆν“, die Forderung, sein Leben in Uebereinstimmung mit sich und der Natur zu führen, bringt durchgelebt einen Menschen der besinnlichen Ruhe, der Willensfestigkeit, der Charakterstärke hervor — einen Menschen, dem es selbstverständlich ist, τὸ καθήκον, seine Pflicht zu tun —, einen Menschen, der nicht unbedingt zu schöpferischer Tat, aber stets zur Pflichterfüllung bis zum Letzten bereit und fähig ist. Dieser Mensch kann an sich in jedem Staate leben — aber da diese Haltung gerade in den römischen Jahrhunderten sich verbreitet, wird sie als Stil der nüchternen und sachlichen, entschluß- und verant-

wortungsfreudigen Staatsmänner und Feldherren die bestimmende Staatsethik des republikanischen Rom. Da mit der mittleren Stoa, mit Polybios wie Panaitios — gefördert und gesichert durch das gelebte Vorbild der Scipionen — eine innere Romanisierung der Lehre einsetzt, da durch Ciceros Schriften, zumal durch *de officiis*, eine Uebersetzung nicht nur in lateinische Sprache, sondern in römisches Leben stattfindet, wird schließlich die Stoa ihrerseits von römischem Geist durchdrungen. Aber auch diese Romanisierung bedeutet in jenen durcheinanderwirbelnden und geistvermischenden Zeiten nichts Endgültiges, auch sie führt im letzten Ergebnis dem Christentum nahe, zum Christentum hinüber. Denn indem später Ambrosius und durch ihn Augustinus gerade die ciceronische Pflichtenlehre weitgehend anerkennen und einschmelzend nutzen, wird auch der zweite, der römische Strom der Stoa von der neuen Welt-Herrscherin aufgenommen.

Daß beide stoischen Ströme, der diesseitige wie der jenseitige, der politische wie der metapolitische in das bergende Meer des Christentums einfließen konnten, ist von seiten der Stoa dadurch ermöglicht, daß gerade in ihrem Dualismus eine wesentliche, innere Beziehung zum Dualismus der christlichen Lehre und der christlichen Zeit gegeben ist. Wer nur in gemeinsamer Abstammung von einer Mutterlehre solche Verwandtschaft begründet glaubt, der mag die Gemeinsamkeit zurückführen auf die in Stoa und Christentum gleichstark sich äußernde dualistische Weltansicht von Persien und Iran. Aber tatsächlich sind doch die soziologischen Voraussetzungen mindestens so wichtig wie die geistigen Einflüsse, und die Rangordnung, die Hierarchie innerhalb des Dualismus steht in ihrer Einmaligkeit völlig außerhalb solchen Bezugs und solcher Erklärung.

Gerade in der Verbindung wesensfremder und verschiedenwertiger Elemente liegt aber das Eigentümliche des stoischen wie des christlichen Weltbilds. Keine echte Weltanschauung ist so eng und vereinfachend, daß ihr eine einzige Macht oder eine einzige Kraft den geschichtlichen Kosmos ausfüllt, — im Zeichen der Doppelung sah auch der Grieche der Frühzeit, auch der Grieche des fünften Jahrhunderts die geschicht-

liche Welt: Er konnte der Meinung sein, daß ursprünglich die Welt gleichmäßig unter Hellenen und Barbaren verteilt war und nur eine Uebertretung der gottgewiesenen Grenzen den Anlaß der Perserkriege gab (so Aischylos), er konnte die Ueberzeugung von der inneren Gegensätzlichkeit der Prinzipien und der darum notwendigen äußeren Auseinandersetzung hegen (so wohl Thukydides) — das Eine wie das Andere Ausdruck einer Schau des Menschen und des menschlichen Geschehens, die Mächte gleichen Ranges und gleichen Rechtes einander gegenüber sieht und -stellt, die noch im Kampf nur eine andere Form der Symmetrie in einer einheitlichen, ein-ebenigen Welt erblickt. Als Aristoteles demgegenüber im Barbaren das Minderwertige, das von Natur Dienende, im Hellenen das Höherwertige, das von Natur Herrscherliche sah, gab er dem andern Lebensgefühl Ausdruck, mit dem der Grieche des vierten Jahrhunderts, maßlos und formlos geworden und aller eigenen politischen Macht beraubt, in hybridem Gefühl und willfährigem Wort das alte, echte Herrschaftsrecht des geborenen herrscherlichen Menschen als dauernden Herrschaftsanspruch der versinkenden Nation zu begründen suchte. Dieses Lebensgefühl verwandelte das Weltbild in gleicher Richtung wie die Stoa und später das Christentum es tat — es öffneten sich die Völker des Mittelmeers dem Einstrom des orientalisch-hierarchischen Herrschaftsgeistes. . Da es nunmehr nur noch *eine* wahre, *eine* geglaubte und anerkannte Vertretung des herrscherlichen Prinzipes in der Welt geben konnte, so war die ganze Entwicklung wie ausgerichtet darauf, daß tatsächlich von einer Stelle aus der gesamte Umkreis der Oikoumene beherrscht, der Weltenthron bestiegen werde. Alexanders märchenhafter Siegeszug, die Tatsache, daß einen Welt-Augenblick lang die Herrschaft der graeco-asiatischen Welt sichtbar in einer Hand ruhte, taten das ihre, um alle vagen Vorstellungen von der politischen Einheit des Kosmos für Jahrhunderte durch das göttliche Bild des Makedonen-Jünglings zu füllen und zu bestärken. Aber andererseits: da sein Reich schnell und für immer zerbrach und da nur in bedächtiger Langsamkeit der römische Aufstieg sich vollzog, konnte durch drei Jahrhunderte

die Idee von Weltherrscher und Weltreich nur in Wunsch und Traum eine Neu-Verwirklichung erhoffen und gestalten. Die Kosmopolis ward darum niemals die einzige ausschließliche politische Realität, wie einst die Polis es gewesen war, sondern es entstand und blieb ein Dualismus von Polis und Kosmopolis, von glorreicher Vergangenheit und traumhafter Zukunft, von Staat der Nähe und Reich der Ferne, in den sich alle geistigen Spannungen gleicher Art ergießen konnten und den sie tatsächlich der Reihe nach mit ihrem Menschenbild und ihrem Gotteswissen erfaßten, spannten, formten.

Es liegt in den letzten Wesenseigentümlichkeiten staatlich-nationalen Lebens begründet, daß wohl die Polis in sich gefestet blieb und durch Jahrhunderte unangefochten bestand, die Kosmopolis aber auch nach der Neuverleibung im römischen Imperium sich wehren mußte gegen den Auftrieb kleinerer politischer Gemeinschaften, die sie doch abzulösen und in sich aufzunehmen dachte. Indessen hätte diese Spannung niemals den Charakter einer geistigen Entscheidung annehmen können, wäre sie nicht zusammengetroffen mit der Veränderung der ganzen menschlichen und politischen Haltung und mit den ersten Zweifeln an der Güte, ja an der Möglichkeit des Reiches dieser Welt. Antike Staatsgesinnung war in der Blüte der griechischen Polis wie des römischen Reiches in sicherer Bahn und fester Grenze gehalten durch das Bewußtsein, daß nur die Vervollendung im Diesseits, nur die Gestaltung des irdischen Daseins, nur der Dienst im irdischen Staate Inhalt und Ziel alles Lebens und aller Geschichte sei. Daß diese Sicherheit erschüttert wurde, daß die Zersetzung der alten Ordnungen, die Vernichtung der alten Gesellschaft dem Väter-Glauben die Unbedingtheit nahm und den Boden bereitete für allen fremden Un- und Aberglauben, — erst dieses macht den politischen Dualismus zu dem geeigneten Kampffeld fernster geistiger Richtungen und Kräfte, erst dieses gibt ihm jene Außerstaatlichkeit und Ueberweltlichkeit, in der die neuen Gedanken der überstaatlichen Menschheit und die Verheißungen des überzeitlichen Gottes nisten und wirken, zerstören und aufbauen. So wird von der Antike nicht nur in Lebenshaltung, Staatsgesinnung, Weltbildung den Anhängern des neuen

Gottes der Gegensatz und die Grundlage, ein Element und der Raum dargeboten, sondern auch noch ihr Zerfall in einen Dualismus des Lebens, des Glaubens und der Politik erweist sich von ausschlaggebender Bedeutung: er schafft die äußere Vorbedingung und die geistige Schwingung, in der sich die Geburt des Gottes und die Errichtung seines Reiches vollzieht.

DIE WENDE DER ZEITEN

1.

AUGUSTUS

Von einem Synkretismus, einer Mischung der Religionen in der Zeit der römischen Kaiser, weiß schon Plutarch zu treffend zu berichten. Die Kuppel des Pantheon läßt noch heute das Eindringen der orientalischen Formen, der Ueberrest von Isis- und Mithrasdienst die Macht der orientalischen Kulte in der heiligen Stadt mit voller Deutlichkeit erkennen. Wenn man diese hastige Aufnahme aller fremden Prächte und Reize als die gemäße Form von Weltstadt und Weltreich betrachtet und bezeichnet, so findet hierdurch das allgemeine, äußere Bild der Spätzeit eine richtige und sinngebende Deutung. Aber das besondere Wesen jener antiken End- und Wendezeit läßt sich auf diese einfache Weise nicht erfassen. Ein Jahrzehnt, in dem gleichzeitig Augustus und Jesus, der Kaiser des gegenwärtigen und der König des künftigen Aion, das Licht der Sonne schauen, — Jahrhunderte, in denen die werdende Religion Christi nur Schritt für Schritt Boden gewinnt gegenüber den alten Kulturen —, all dies ist Zeugnis, daß nicht in einer kraftlos gewordenen und darum formen- und geistermischenden, nicht in einer erstorbenen Welt das Christentum sich durchsetzt. Wer die Entfaltung des Gottesreiches verstehen will, muß erst die innere Artung, muß Geist und Kraft und Glauben jener Welt mit plastischer Wucht erblicken, in deren Raum der neuerschienene Gott den Sieg erstreitet und die Herrschaft einnimmt.

Doch führt nicht Umkehr jener späten und müden Bilder zum Ziel der echten Wesensschau. Der Glanz des Imperium Romanum, — des ersten Cäsar gewaltige Leistung —, des Augustus und des Trajan, der Friedefürsten ruhmreiche Regierung —, das Aufwachsen des Christentums in kaiser-

licher Zeit —, all dies vereint darf doch nicht dazu leiten, das achte und neunte Jahrhundert römischer Zeitrechnung mit einem besonderen Schein von Glück und Größe zu umgeben. Denn niemals wird das erste Eindringen der christlichen Bewegung auch im römischen Mutterland verstanden, solange nicht klar ist, daß die Blüte Roms nicht zusammenfällt mit der Zeit seiner höchsten Macht, daß selbst die goldenen Jahre des Augustus nur ein später Abglanz sind von einstiger, eingeborener, gelebter Herrlichkeit. Was für Griechenland das sechste Jahrhundert bedeutet — hymnischer Sang, gemessener Reigen und verhaltenes Kampfspiel, Zeit der Jünglingsfreundschaften und Götterchöre —, das durchlebt in ihm gemäßer Form Rom zur Zeit der Punierkriege. In den Scipionen findet die Stadt, das Volk den edelsten Ausdruck, finden Dichter und Redner, Weise und Geschichtsbildner den Mittelpunkt und das Vorbild ihres Kreises. Mit dem Tod des jüngeren Scipio, dessen apollinisch klares Wesen in der hinreißenden, doch unter unglücklichem Stern verlaufenden und wirkenden Jugend des Caius Gracchus noch eine letzte Neugeburt erfährt, endet der Zauber dieser glücklichsten Zeit. Von nun an bis zum augusteischen Prinzipat, etwa ein volles Jahrhundert, durchrast Italien der Bürgerkrieg. So stark ist das Volk und in allen kriegerischen Tugenden den Völkern des Erdballs derart überlegen, daß trotzdem ein äußerer Feind nach dem andern besiegt, ein fremdes Reich nach dem andern der Urbs Roma durch ihre großen Feldherren Marius und Sulla, Lucullus und Pompeius, zuletzt und zugrößt durch Caius Julius Cäsar unterworfen wird. Aber der äußere Erfolg kann nicht die innere Not verbergen, darf nicht darüber hinwegsehen lassen, daß in aller bekannten Geschichte kein Kriegesgraus und -schrecken heranreicht an das Unheil, das sich damals über Italien ergoß; daß kein Gift, keine Revolution jemals so die ganzen Geschlechter des alten Adels vernichtete wie jene Greuel der immer erneuten Proscriptionen; daß niemals in solch kurzer Zeit das Untere nach oben und das Obere nach unten gekehrt ward und Bestechung, Verrat und Mord an die Stelle der alten Bürgertugend traten. Nur auf diesem Boden und nur in

dieser Luft läßt sich das ungeheure Ausmaß, die gewaltige Reichweite allen Geschicks der Zeitenwende ganz begreifen: Es kam in diesen Aengsten, Greueln, Nöten ein glühendes, verzweifelteres Hoffen in die Menschen, daß Einer nahe, der diese unselige alte Weltzeit ende und einen neuen Aion herauf- führe, ein Friedensherrscher, dem bei seiner Geburt das All entgegenjubelt, der das Leben der Götter empfängt und die gequälte Erde in einen duftenden Blumengarten wandelt . . .

Solch Heil verkündeten die Gefäße der ältesten Weisheit, die ägyptischen Sybillinen. Solch Sehnen bewegte die Gemü- ter des prophetischen Volkes des Ein-Gottes, der Juden: Jahrhundertelang waren ihnen Propheten erstanden, die in Nöten des Staates und im Zerfall der Sitten den rechten Weg wiesen — nun hatte schon lange die Prophetenstimme ge- schwiegen —, aber ein Warten und Hoffen war da, daß ein Prophet käme, der anzeigte, was man tun solle. . . . Und wie im Osten so war im Westen die Heilserwartung lebendig. In der Hauptstadt des Reiches, in Rom, geschahen im Jahre 691 nach der Gründung der Stadt, im Jahre 63 vor Christi Ge- burt, im gleichen Jahre da die Catilinarische Verschwörung blutig zusammenbrach, seltsame Wunderzeichen, — sie ver- kündeten: die Natur sei im Begriff, dem römischen Volke einen König zu gebären. Und als zur Senatsverhandlung über die Catilinarier der Prätor Octavius wegen der Geburt eines Sohnes zu spät kam, weissagte des Cicero Freund, der Astro- nom Nigidius Figulus, da er den Grund der Verspätung und die Stunde der Geburt vernahm: in dieser Stunde sei der Herrscher des Erdkreises geboren.

Aehnliche Vorzeichen künftiger Größe hatte schon Atia, die Mutter dieses Knaben, erfahren. Als sie im Tempel des Apoll um Mitternacht einschlummerte, war eine Schlange zu ihr für kurze Zeit in die Sänfte geschlüpft; erwachend hatte Atia ein Gefühl, als habe ihr Gatte bei ihr geruht; sie suchte sich zu reinigen, aber an ihrem Körper zeigte sich ein Fleck von der Gestalt eines Drachens, der nicht zu beseitigen war und sie daher zwang, den öffentlichen Bädern fern zu bleiben. Kurz vor ihrer Niederkunft träumte sie, ihre Eingeweide flögen zu den Gestirnen und verbreiteten sich über den gesamten Um-

kreis von Erde und Himmel. . . Auch Octavius träumte, aus dem Schoße der Atia steige strahlend die Sonne auf.

Der Knabe, dessen Geburt von solchen mythischen Zeichen begleitet wurde, der als der erhoffte Heiland, der Soter, erschien, war Caius Octavius, des großen Cäsar Schwesterenkel, nachmals sein Adoptivsohn, dann sein Nachfolger und als Augustus der gefeierte Herr der Welt. Der Eindruck seiner politischen Leistung, der Bau des Imperium Romanum in einer Form, die mehr als drei Jahrhunderte überdauerte, hat für die metaphysischen Blicken abholde Moderne sein Bild bestimmt als das eines großen Baumeisters, der nüchtern und sachlich das vom Diktator Cäsar in kühnen Strichen vorgezeichnete Werk zu gutem Gelingen, zum Abschluß führt. Kaum bekannt, nie verbunden steht daneben eine große Zahl antiker Mitteilungen, die man bestenfalls als Augustus-Legende zusammenfaßte. Aber diese Legende ist nicht eine willkürliche Zutat, nicht eine zufällige oder gleichgültige Begleitung, sondern wie vor ihm bei Alexander und Cäsar, wie nach ihm bei Karl, dem Staufer Friedrich und Napoleon, so ist bei Augustus die Legende ein Element, ein Teil seines Wesens. Sie erst gibt und strahlt in Wahrheit sein historisches Wesen und seine historische Wirkung voll und überzeugend wieder — erst sie vermittelt zugleich ein Gefühl für die eigentümliche Luft jener Jahrhunderte, da nicht nur ein Volk, sondern die ganze Welt von Wundern aufgerührt und von Wehen durchschüttelt wurde, wie sie der Geburt eines Gottes vorangehen.

Unter dem Zeichen der Göttlichkeit stand das Leben des Augustus während seiner ganzen Dauer. Im Traume sah Quintus Catulus den Knaben von den Göttern als zum Heil des Staates erkoren; im Traume sieht Cicero, der den Sohn des Octavius noch nicht kannte, sein Bild als das eines anmutvollen Knaben, der an einer goldenen Kette vom Himmel herabgelassen wird und von Jupiter vor dem Kapitol eine Geißel erhält. Als der Jüngling zum erstenmal die Toga virilis anlegt, fällt die breitgestreifte Tunika in den Nähten auseinander und sinkt ihm zu Füßen, eine Vordeutung künftiger Herrschaft über den durch die Tunika bezeichneten Stand.

Den Jugendschönen verehrt kniefällig der Astronom Theogenes, da er den Sternenstand seiner Geburtsstunde erfährt. Als der Achtzehnjährige nach Cäsars Ermordung in Rom einzieht, zeigt an hellem Himmel sich ein Reif um die Sonne und ein Blitz trifft das Grabmal von Cäsars Tochter Julia. Während der kühne Erbe dem erschlagenen Vater die Totenfeier rüstet, steht sieben Tage lang ein Komet am Himmel, ein Haruspex verkündet den Anbruch eines neuen Saeculums und die Botschaft ergeht an die Welt: „Freude wird allen Völkern widerfahren.“

In den Völkern des Ostens war von alters göttliche Verehrung des Herrschers Gebot und Sitte, — Art und Bild Alexanders, des neugeborenen Dionysos, ließ auch in Abkömmlingen westlicher Stämme die ägyptische Vorstellung Wurzel fassen, Ptolemäer und Seleukiden wurden durch drei Jahrhunderte Anlaß und Mitte des Herrscherkultes. In Rom leitete Caius Julius Cäsar sein Geschlecht von den Göttern her; aber sein Wesen und Tun waren zu fremd und bedrohlich für die Mehrzahl des Adels, allzusehr wuchs noch sein Werk heraus aus römischer Nähe, allzustark erschien er als ein Parteiführer der Bürgerkriege, als daß das werdende Imperium Romanum schon ihn als hellenistischen Gott-König hätte fassen und ertragen können — mit seiner Ermordung führte das republikanische Rom einen Vernichtungsschlag gegen den orientalischen Kult. Caius Octavius war vom Vater her geringeren Standes (erst um seiner Größe willen hat man Geschlechterfolgen der Octavier aufgestellt und ihren Stammbaum auf die alte Königszeit zurückgeführt), er hatte nicht die Feldherrnstärke, kaum die ganze menschliche Freiheit und Weite des Juliers, aber er war für sein zeitliches Schicksal unter glücklicherem Stern geboren: er konnte die orientalische Form der Göttlichkeit ablehnen (*κύριος*, Herr, wollte er zu keiner Zeit genannt sein); denn er war für sich und sein Volk der geweisagte, der geborene, der *römische* Herrscher-Gott. So verkündete ihn die Freudenbotschaft des Jahres 44, so der Flug von zwölf Geiern beim Antritt seines ersten Konsulates, — gleiches Vorzeichen künftiger Größe, wie es einst dem Romulus zuteil geworden war. Er selbst empfand sich denn auch

als Wiedergeburt des Quirinus, als zweiten Gründer des römischen Staates, und begehrte, selbst wieder diesen Namen zu erlangen und zu tragen. Vom Senat aber ward ihm der rechte, nur ihm zukommende Name: der Mehrer des Reichs, der durch die Vogelzeichen, die Auguria Geweissagte, der Mächtige, der Hoherhabene, Augustus.

Schön von Gestalt war Augustus wie nur je einer der lichten Götter des südlichen Himmels, — natürliche Anmut eignete ihm in allen Lebensstufen. Ruhige Heiterkeit lag im Reden und Schweigen über den klassischen Zügen seines Gesichtes, — sie hatte die magische Kraft, daß ein gallischer Häuptling unter ihrem Eindruck weich ward und seine Mordpläne aufgab. Seine Augen waren klar und leuchtend, er selbst empfand ihre göttliche Kraft und freute sich, wenn Jemand, der ihn anblickte, wie vom Strahl der Sonne getroffen das Antlitz niedersenkte. So wies er durch Art und Gestalt sich immer neu als der Geweissagte aus und der West wie der Ost hallte wider vom Ruhm seiner Göttlichkeit. Schüchtern klingt es noch in Vergils erster Ekloge: immer wird der mir ein Gott sein . . .; aber schnell wandelt sich die persönliche Huldigung zur kultlichen und staatlichen Feier: allen voran der größte Dichter Roms, Vergil, aber auch Tibull, Propertius und zumal Horaz singen von den Göttern des Herrschers, die in ihm sich erneuen, singen von Zeus und Quirinus, von Helios und Apollon. Mag Zeus im Himmel herrschen — auf Erden ist Augustus der lebendige Gott —, das ist der starke Glauben der Zeit. Wie es verkündet war, so hat er den Frieden über die Welt gebracht — nicht müde werden die Dichter dies zu preisen und die Segnungen des neuen goldenen Zeitalters, das im Zeichen Apolls steht, in apokalyptischen Bildern zu beschreiben: Sicher wandern die Rinder über die Fluren, über das befriedete Meer fahren die Schiffer, keine Unzucht beschmutzt mehr die reinen Häuser, Gesetz und Sitte vertrieben das schamlose Unrecht. Neu knüpfen sich die zerrissenen Bande der Familie, neu naht in Verehrung das gläubige Volk den Göttern . . — Aehnlich schallt es Augustus aus dem Mund alexandrinischer Schiffer entgegen, die, ehe sie noch von seinem zufälligen Nahen wissen, in Fest-

kleidern, bekränzt und Weihrauch opfernd ihm alles Heil wünschen und ihn hoch rühmen: durch Dich leben wir, durch Dich segeln wir, Freiheit und Wohlstand genießen wir durch Dich.

Dem Friedefürsten baut das ganze Reich Altäre. Nicht nur dem Genius Augusti, nicht nur der Göttin Roma und dem Gott Augustus vereint wie in späterer Zeit, sondern Augustus selbst und allein werden Tempel und Altäre geweiht, nicht nur in Aegypten und in Kleinasien, sondern auch in Spanien, in Gallien, in Germanien und im nüchternen Kernland des Reiches, in Italien selbst. Wie für die alten Hauptgötter so bilden für den neuen kaiserlichen Gott sich Priesterkollegien in den Städten des Imperiums, die nach altgewohnter Weise nun auch seinen Kult versehen und für alle römische Zukunft sichern. In die Formel des Treueids wird Augustus aufgenommen — „ich schwöre bei Zeus, Gaia, Helios, allen Göttern und Göttinnen und Augustus selbst“, heißt es auf einer in Galatien gefundenen Inschrift. Alle heiligen Namen orientalischer Vergangenheit und christlicher Zukunft sammeln sich in seiner Gottheit, er ist nicht nur der Gott Sebastos, er ist der Gottessohn, er ist Gottes göttlicher Sohn, Gott aus Gott, er der Heiland, er der Wohltäter des Menschengeschlechts . . .

Wie in einem Brennpunkt ist die ganze, die evangelische Auffassung seiner Göttlichkeit für uns zusammengefaßt und erhalten in jenem berühmten Ehrendekret von Kleinasien, durch das die Einführung des asianischen Kalenders in der Mitte der langen Herrschaftszeit, wahrscheinlich im Jahre 9 *vor* Chr. begründet und verkündet wurde. Des göttlichsten Cäsar Geburtstag, so etwa lesen wir dort, hat dem ganzen Erdkreis ein andres Antlitz gegeben; dem Untergang wäre die Welt verfallen, wäre nicht zu aller Heil der Cäsar geboren. Darum wird man mit Recht als den Beginn eignen Lebens und eignen Wachstums diesen Tag erachten, mit dem jene Zeit endet und vorüber ist, da man es bereuen mußte, geboren zu sein. Und da von keinem andern Tage die Gesamtheit und jeder Einzelne so viel Heil empfängt als von diesem für Alle gleich heilbringenden, . . . da dem Augustus Dank und Ehre gebührt und doch für seine gewaltigen

Wohltaten kein ebenmäßiger Dank möglich ist, es sei denn durch eine völlig neue Ehrenbezeugung, so sei der Geburtstag des göttlichsten Kaisers als ein und derselbe Jahresanfang für alle Völker bestimmt . . . Die Vorsehung, die über Allem in unserm Leben waltet, hat mit Sorgfalt und Eifer auf vollkommene Weise alles Leben ordnend bekränzt, indem sie den Augustus sandte, den sie zum Wohl der Menschen mit der Fülle der Tugend begabte, — uns und Allen nach uns ein Heiland, der den Krieg beendet und heilige Ordnung bringt. . . . Sein Erscheinen läßt die Hoffnungen der Vorfahren überreich erfüllt sein. Alle Wohltäter vor ihm überragt er, keinem nach ihm läßt er Hoffnung, ihn zu übertreffen. Es begann für die Welt die Reihe der um ihn ergangenen Freudenbotschaften (Evangelien) mit dem Geburtstag des Gottes. . . . Darum beginnt von nun an das neue Jahr für alle Poleis mit dem neunten Tag vor den Kalenden des Oktober (23. Sept.), dem Geburtstag des Augustus . . ., dem Anfang der Zeitrechnung für alles Leben.

In ähnlichen, sonst nur aus dem Evangelium vertrauten Tönen klingt es uns entgegen aus einer Inschrift von Halikar-naß: Die ewige und unsterbliche Natur des Alls hat in ihrer großen Gnade für die Menschen, als höchstes Gut zu all ihren überschwänglichen Wohltaten, Cäsar, den Augustus, zur Glückseligkeit unsres Lebens gesandt, der Vater seines Vaterlandes ist, der göttlichen Roma, — Zeus Vater und Heiland für das ganze Menschengeschlecht. Durch ihn hat die Vorsehung Aller Gebete nicht nur erfüllt, sondern weit übertroffen; denn in Frieden leben Erde und Meer, die Städte blühen in Ordnung, Eintracht und Wohlstand, in Hülle und Fülle ist jegliches Gute vorhanden, erfüllbare Hoffnungen hegen die Menschen für die Zukunft, wohlgemut stehen sie der Gegenwart gegenüber. Mit Wettkämpfen und Weihgaben. Opfern und Hymnen. . . .

All diese kultliche und hymnische Feier nimmt dem Kaiser nichts von seiner menschlichen, seiner irdischen Größe. Wer den Jüngling bewundert und verehrt, daß er, kaum achtzehnjährig, mit kühnem Wagemut und kühler Berechnung das Steuer des mächtigen, zerfallbedrohten Reichs ergrieff, —

wer dem Manne Ruhm und Preis zollt ob seines sicheren und taktvollen Abwägens der politischen Gewalten —, wer in scheuer Ehrfurcht steht vor der menschlichen Größe, mit der der Greis das Unglück seines Hauses und seines Landes trägt, der neigt geziemend sich vor überragender Person und Leistung. Doch faßt er das antike Wesen des Augustus für Rom und alle römischen Völker von Germanien bis Galiläa erst dann, wenn ihm die religiöse Erscheinung, wenn ihm der Gott Augustus entgegentritt. Da er antiker Gott war, war sein Kult verträglich, wie von alters alle antiken Kulte, mit jedem andern Gottesdienst, auch mit den Religionen des Ostens, auch mit dem Judentum; da er aber selbst Heiland war, mußte sein Kult kämpfen, siegen oder sterben, im Augenblicke, da ein Anderer und Stärkerer denn der Cäsar als Heiland auftrat. Als die Religion des neuen Heilands die Welt gewann und mit orientalischem Glaubenseifer alle Spuren fremder Kulte zu tilgen suchte, versank allmählich auch die Erinnerung der Göttlichkeit des Augustus. So stark aber blieb auch dann noch der Glanz seines Namens, daß er für viele christlichen Jahrhunderte die Verkörperung Roms, „der Cäsar“ war, daß an seine Herrschaft sich auch weiterhin alle Gedanken irdischen Glückes knüpften. Der Verlust des Heilands-Charakters steigerte nur die Größe seiner irdischen Leistung und immer mehr erschien sein Bild, einseitig zwar, doch großartig als das des höchsten Kaisers dieser Welt.

* * *

War Augustus für seine Zeit Gott und Heiland, war er der Geweissagte, der aus göttlicher Zeugung Stammende, der während eines langen Lebens durch viele Götterzeichen als echt Erwiesene, der nach seinem Tod zum Himmel Auferstandene, so wird nur immer wunderbarer die Geschichte, das Leben und Sterben des einfachen Handwerkers aus Galiläa, sein Sieg und der Sieg seines Kultes über die Macht und den Kult des Gott-Kaisers, dessen politisches Werk doch Jahrhunderte überdauerte. Alle oft unternommenen, rationalen wie sozialen Erklärungsversuche für den Aufstieg des Christentums werden hinfällig angesichts dieser Verteilung

nicht nur der irdischen, auch der göttlichen Macht — einige erleichternde Bedingungen lassen sich wohl anführen — aber das Letzte bleibt unergründbar im Reiche der Rätsel und Wunder.

Als wesentlich mag so zunächst die Tatsache gelten, daß Augustus tiefer als er es wollte, mit dem Schicksal des Adoptivaters verbunden war. Was der Blick der Modernen zu sehen glaubt: daß politisch Augustus zu Cäsar stand wie der ausführende Vollender zum stoff- und raumschaffenden Beginner, das gab auch in der antiken religiösen Fassung des „Gott aus Gott“, die Möglichkeit verschieden wertenden Vergleiches mit verschiedenem Ausgang. Soweit die Stärke der kultlichen Feier vom Wollen der späteren Cäsaren abhing, bedeutete bereits die Haltung des Tiberius eine unleugbare Schwächung des Kultes; denn obwohl er dem lebenden Augustus Altäre errichtete, obwohl er den Toten durch Senatsbeschluß als Divus Augustus unter die römischen Staatsgötter aufnehmen ließ, so konnte und kann doch kein Zweifel sein, daß er mehr Sinn hatte für die überzeitliche Genialität des Cäsar als für die innerzeitliche des Augustus. Als dann Caligula, Claudius, Nero, als alle noch so tief entarteten Kaiser in Gier und Taumel lebendige Vergottung heischten und kultliche Verehrung sich erzwangen, da mußte dieser offenbare Mißbrauch zumindest unter Römern allem Herrscherkult, auch dem des Stifters, zuerst die Würde, dann den Glauben nehmen. Was dem Augustus um seiner einzigen Größe willen zugeflossen war, ward nun nach knapp einem Menschenalter eine der Zeit gemäße, der ursprünglichen Religiosität entbehrende, allgemeine Form, die Beschwörung des einen Octavius als Heiland Augustus ward zum allgemeinen dynastischen Prang und Titel, der Herrscherkult erhielt eine Art von orientalischer Selbstverständlichkeit und so versank gerade jenes antike Element, das ihn römisch geschaffen, ihn für Italien erst tragbar gemacht, ihn mit Augustus hatte beginnen und sich erfüllen lassen: die Vergötterung des echten menschlichen Heros.

Daneben kommt einige Bedeutung der Tatsache zu, daß der Augustuskult als römischer Kult wesentlich von den alten

Ständen, vom Beamtentum, vom Patriziat der Städte, von den Literaten des Hofes getragen war. Diese Schichten aber waren bereits durch die Proscriptionen dezimiert, innere und äußere Kriege verminderten ihre Zahl fortdauernd weiter, und schließlich unterhöhlte das allmähliche Aufhören des Zustroms neuer, kriegsgefangener Sklaven und die nun notwendige, langsame Befreiung und menschliche Anerkennung des instrumentum vocale, der alten Sklaven zuerst ihre soziale Unterlage, dann ihre herrschaftliche Stellung. Die neu aufsteigenden Schichten aber und die neueindringenden Völker waren zu jung, zu wundersüchtig und zu glaubenswillig, als daß auf die Dauer der starre, geheimnis- und verheißungsbare Kult des Herrschers ihnen genügen konnte.

Entscheidendes Gewicht indessen beansprucht und besitzt allein das tiefste und bedeutungsvollste Zeichen der Wendezeit: daß dies Geschlecht wohl einen Heiland rief, doch einen Heiland *dieser* Welt zu tragen nicht mehr die Kraft aufbrachte. Es ist ein ewiges Schicksal der meisten Völker des mittleren und des Nordmeers, daß aus dem Agōn der Besten, aus dem Turnier der Edelsten sich das neue Maß und die neue Ordnung gebiert, daß im Kampf sich der Gott offenbart und der Götterliebbling beweist. Dieser Zeit war jedoch im langewährenden Morden aller echte Kampfsinn geschwunden — ihre Sehnsucht hieß Frieden und ihr Wunschbild war ein neues, paradiesisches, goldenes Alter der Welt. Diese Sehnsucht aber ist auf Erden nur kurz, dieses Wunschbild nie zu verwirklichen, und wer da als Heiland und Erfüller solcher Träume kommt, ist zum Scheitern verurteilt, noch ehe er beginnt. Lange Jahre zwar hatte die Pax Augusta Bestand. Aber als der Kaiser die freien Völker der Illyrer und Germanen durch Knechtung zum Aufruhr trieb, zerstörte er selbst und noch während seines Lebens den Mythos vom Friedefürsten als Herrscher auf Erden, räumte er selbst den Platz des Messias für den Gesalbten, dessen Reich nicht von dieser Welt war. Tiefer und einfacher läßt sich der Zeitenwandel nicht sagen, tiefer und einfacher keine Begründung geben als mit den biblischen Worten, daß die Zeit erfüllet war, und mit den Versen des deutschen Dichters:

Denn wenn es aus ist, und der Tag erloschen,
Wohl triffts den Priester erst, doch liebend folgt
Der Tempel und das Bild ihm nach und seine Sitte,
Zum dunkeln Land und keines mag noch scheinen.
Nur als von Grabesflammen, zieht dann
Ein goldner Rauch, die Sage dort hinüber . . .

2.

JESUS

Nachdem mit der schlichten Gläubigkeit des Mittelalters auch jenes naive Geschichtsbild an Kraft verlor, das da meinte, in einer götterlosen, „heidnischen“ Zeit sei des einen Gottes eingeborener Sohn zur Welt gekommen, — nachdem die moderne Wissenschaft gegenüber diesem großen Mythos die Kraft der antiken wie der orientalischen Götter wieder sichtbar machte, erscheint das religiöse Geschehen der ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung als ein Kampf verschiedener Götter und Religionen —, in einer bekannten, die größten Träger fassenden Formel: als ein Kampf von Christuskult gegen Kaiserkult. Wir haben von dem Kult, der Aeüßerungs-, Wirkungs- und Dauer-Form göttlichen Wesens, hier nicht zu sprechen, da es gilt, dies Wesen in der ursprünglichen Art seines Seins und seiner Feier zu fassen. Indem uns diese Fragestellung Augustus als Heiland von dieser Welt erkennen ließ, ist bereits der Kampf der Kulte zu seinem Ursprung zurückgeführt, ist bereits deutlich, daß in ihm der Gegensatz der Gründer anlaß- und richtung-gebend weiterlebt. — Aber diese Erkenntnis, so wesentlich und weitreichend sie ist, trägt zugleich die Gefahr in sich, daß nunmehr die einzige Artung Christi verkannt wird, daß der Eindruck sich festsetzt, seine Heilandssendung sei von gleicher Art, seine Lebensebene von gleicher Höhe wie Art und Höhe anderer Heilande des Orients und der Antike. Hier weist die Einsicht in seine Haltung zu Mensch und Volk und Staat den rechten Abstand — sie gibt über den ethischen Gehalt seiner Lehre hinaus eine dichte Darstellung seines Wesens, seines zeitlichen Wirkens und seiner überzeitlichen Wirkung, der Bildung der Jüngergemeine und der Entfaltung der Civitas Dei.

Am deutlichsten, weil am stärksten der bleibenden Stellung späterer Jahrhunderte entsprechend, war allezeit Jesu Hal-

tung zum Staat. Sein Wort an die Pharisäer: „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“, offenbarte einen Standpunkt, der, gleich weit entfernt von göttlicher Verehrung wie von politischer Bekämpfung des römischen Cäsar, Diesseits und Jenseits, Kaiser und Gott reinlich voneinander trennt, in dieser Scheidung aber zugleich den Eigenwert der Dinge dieser Welt verwirft und auslöscht. Es ist das Zeichen des geistigen Messias, daß er keinen Anspruch erhebt auf den Thron des weltlichen Herrschers. Jüdischem Königsgeschlecht entstammt er nach der Weissagung der alten Propheten und dem Glauben seiner Folger; aber der jüdische Thron, ein machtloses Vasallenkönigtum, ist für ihn als Fakt und als Ziel gleich bedeutungslos, und die cäsarische Macht tritt nur durch die Versuchungen und die Anklagen seiner Feinde in den Blickkreis seines Lebens. Herrschaft der weltlichen Fürsten, Herrschaft der Mächtigen ist das Gegenbild seines Reiches, in dem der Dienst mehr ehrt als das Herr-Sein und ER, Aller HERR, unter den Jüngern wie ein Diener ist. Herrschaft wie aller irdische Rang und alles leibliche Trachten haben ihren zeitlichen Sinn; aber es ist die Art der Kleinmütigen und der Ungläubigen, sich um Zeitliches zu mühen, da ER gekommen ist, „die Freudenbotschaft Gottes zu verkünden: erfüllt ist die Zeit und nahe herbeigekommen das Reich Gottes — wandelt euch und glaubet an die Freudenbotschaft“.

Vom Hintergrund des Augustus-Bildes und der Epheser-Inschrift hebt sich erst ganz diese einsame und neue Größe in ihrer besonderen Artung ab. Auch in Judäa ist ein Kind geboren, mit dem ein neuer Aiōn anhebt. Aber dieser neue Aiōn ist wohl für diese Welt, doch nicht von dieser Welt und keine kultische Feier antiken Stiles gewährleistet den Eintritt. Metanoēin, Aenderung des Sinnes, Wandlung des Lebens ist notwendig und öffnet die Pforte. Nicht den Diesseitsfrohen, die ein Friedensreich erhoffen, die in Träumen einer goldenen Zeit sich betäuben, gilt die neue Verheißung. „Wähnt nicht“, klingt es abweisend in ihre müde Sehnsucht, „ich sei gekommen, Friede zu senden auf Erden; ich bin nicht gekommen Friede zu senden, sondern das Schwert.“ Aber jenen Andern,

die auf die Stimmen der Tiefe lauschen, die in den Kriegen und der Verderbtheit der Welt das heillose Beben des ganzen Erdballs spüren, die in Kometen und Wundern den drohenden Untergang verkündet glauben, ihnen kommt, bestätigend und tröstend, das Wort vom nahenden Himmelreich und ihnen wird eine neue Hoffnung aufgetan, als es heißt, daß nicht Besitz noch Stand, nicht Reichtum noch Macht, sondern allein die rechte Gesinnung und das rechte Tun auf der göttlichen Wage gelten.

Müßig zu fragen, ob es in Jesu Sendung, ob in den Notwendigkeiten der Zeit begründet ist, daß dieses Evangelium sich mit seiner größten Stärke an die unteren Schichten, an die Parias der weltlichen Ordnung richtet. Sendung und Zeit sind untrennbar voneinander, und jeder Versuch der gedanklichen Auflösung geht fehl. Aber der Tatbestand ist festzuhalten, da er kennzeichnend ist und fortwirkend in drei Jahrhunderten: Nicht in den Trägern der alten Ordnung, sondern in den Ausgestoßenen findet der Heiland seine Jünger und seine ersten Gläubigen, und unermüdlich ergeht sein Wort an die Mühseligen und Beladenen, an die Blinden und Lahmen, an die Armen und Kranken. Eigenstes Wesen der christlichen Botschaft tritt hier zutage. Wenn die alten Götterbilder zerbrechen und die herrschenden Völker in Leib und Geist verderben, findet niemals ein neuer Führer den alten Bau für sich beziehbar, sucht er niemals in verbrauchtem Adel und altem Priestertum die starken Träger und die erste Gefolgschaft seiner neuen Sendung. Wo ihr Leib noch taugt, ist ihr Sinnen und sind ihre Interessen verknüpft mit dem alten Staat und der alten Gesellschaft — wo ihre Seele noch rein ist, hängt die Hand schlaff zu Boden und wich ihre Tatkraft. Allgemeines Gesetz ist darum, daß jeder Gründer im geistigen wie im weltlichen Reich sich zu neuer Ordnung neue Folger erkürt. Aber unter allen Erscheinungen von weltgeschichtlicher Größe ist einzig das Christentum aus einer Religion, einer ausschließlichen Ordnung der *unteren* Schichten zur abschließenden Ordnung einer menschlichen Gesamtheit geworden.

Nicht durch bloßen Machtkampf ist dies geschehen und

nicht im Abfall von dem Vorbild des Stifters: kein Staat und kein Kult kann Formen annehmen und Stufen bilden, die nicht im Werk oder Wort des Schöpfers enthalten und beschlossen waren. Darum bleibt die Entwicklung des Christentums zur Staats- und Weltkirche solange unverstanden, als nicht der Keim offenbar ist, den Christi eigenes Wort gelegt. Nicht die ablehnende oder grenzsetzende Haltung zum römischen Cäsar ist dann das Entscheidende, sondern die Setzung einer neuen Gemeinschaft, der kleinen Zelle künftigen staatlichen Lebens.

Wie das erste, vom Markusevangelium bewahrte Wort Jesu, die Botschaft vom nahenden Gottesreich, den Einblick öffnet in die neue Welt, so lüftet sein zweites Wort: „Folget mir nach, Ich will Euch zu Menschenfischern machen“ den Vorhang vor der neuen menschlich-geistlichen Ordnung. Sie kreuzt und durchbricht bewußt alle alten sozialen Bande, — so sehr sie andererseits ihre Unverletzlichkeit fordert, dort wo nicht das höhere Gesetz in Frage steht. Von Anfang an bis in die jüngste Zeit, am stärksten wohl in den bürgerlichen Jahrhunderten waren es gerade diese letzten Ermahnungen zur Heiligung der Ehe und Familie, die scharfen Verurteilungen von Ehebruch und Zuchtlosigkeit, die ins Bewußtsein traten und starke Breitenwirkung hatten. Aber so bedeutsam es war und ist, daß Zucht und Gesittung derart gefestigt wurden und den unteren Schichten die Zersetzung der Tradition und die Auflösung in späte, großstädtische Einzelexistenzen erspart blieb, — für den Aufbau der Kirche und später des Staats wie für das Fortleben der Lehre war wichtiger und für die Sendung Jesu ist bezeichnender jener erste Teil seines sozialen Handelns: die Berufung der Schüler, der Jünger und die Gründung eines neuen Bundes, unter bewußter Hintansetzung der alten sozialen Ordnung der Familie.

Aus dem anfänglichen Verhalten von Jesu eigener Familie wird bereits klar, wieweit er sich erhob über das Fassungsvermögen der einfachen Menschen. Markus berichtet, wie man ihn am Auftreten hindern wollte, in der Meinung, er sei von Sinnen. Aber dies geringe Verständnis, auf das ER, der Prophet, im Vaterlande, im Vaterhause und unter den Anver-

wandten stieß, erklärt nicht die Anschuldigung der Juden, von der Markion weiß: er mache den Männern ihre Frauen, den Eltern ihre Kinder abspenstig. Hier zeigt sich die Gegenwirkung von tatsächlichen Handlungen Jesu, — die Sache ist richtig gesehen, nur der Sinn wird von den Geistig-Blinden verkannt. Jesus selbst sagt Sache und Sinn. „Wer ist meine Mutter und meine Brüder?“ fragt er und deutet auf die Jünger, die um ihn im Kreise sitzen: „Siehe, das ist meine Mutter und meine Brüder. Denn wer Gottes Willen tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter.“ Darum, um dieser neuen Gemeinschaft willen ist es rechtens und ergeht das Wort an den Jünger, der noch das Begräbnis des Vaters vornehmen möchte: „Folge Du mir, und laß die Toten ihre Toten begraben.“ Darum heißt es: „Ich bin gekommen den Menschen zu erregen wider seinen Vater und die Tochter wider ihre Mutter und die Schnur wider ihre Schwieger.“ Darum empört sich dann die alte Familie gegen die Verkünder des neuen Glaubens: „Es wird ein Bruder den andern zum Tod überantworten und der Vater den Sohn; und die Kinder werden sich empören wider ihre Eltern und ihnen zum Tode helfen.“ Tausendfältig haben die Geschehnisse der nächsten Jahrhunderte dies Wort erfüllt, tausendfältig haben die Gläubigen aller Zeiten die letzte Ursache: ihre besondere Stellung zu Jesus, die Allesumfassung der Jesusliebe ausgesprochen, keiner wohl schlichter und schöner als der Verfasser der Petrusakten, der den sterbenden Apostel am Kreuze also sprechen läßt: „Jesus Christus . . . Du bist mir Vater, Du mir Mutter, Du mir Bruder, Du Freund, Du Haushalter.“

In dieser neuen Gemeinschaft, der Jesus Gründer und Mitte, Herr und Diener, Geist und Glaube, Blut und Kraft ist, liegt der Keim der katholischen Kirche wie des christlichen Staates. Sie ist das Reich, dessen Stärke größer ist als das Imperium Romanum, sie bindet und aus ihr strahlt die Liebe, die jeden Menschen zum Bruder, die Menschheit zur lebendigen Familie wandelt. Die Menschheit, von der einst der Stoiker sprach, war ein gedankliches Erzeugnis ohne lebendigen Inhalt, so blutleer und kraftlos wie heute, wieder in einer Spätzeit, der matt-gewordene Menschheits-Begriff der

Aufklärung. Indem der inhaltsarme Begriff durch das mächtige Gefühl der Bruderschaft in Gott durchströmt ward, erhielt die kalte Vorstellung Fleisch und Blut, der stoische Gedanke wurde christliches Leben und in der christlichen Liebe schlang sich ein eigenes Band um die neuen Bekenner.

So stark das Christentum sich später in Vielem antiker Denk-, Seh- und Lebensweise angepaßt hat, — gerade die christliche Liebe, die Verzeitlichung und Verewigung der ersten Gemeinschaft, behielt allezeit ihren eigentümlichen, Christ-geborenen, daher unantiken und transzendenten Charakter. Auch der Grieche, wenn er *den* Schönen liebte, liebte „das“ Schöne, „die“ Schönheit — aber nie war der Geliebte nur Durchgang und Mittler zu einem Jenseitigen, nie konnte „die“ Schönheit anders erfaßt, anders erblickt werden als in einem vollkommen schönen Menschen — nie fielen Idee und vollkommene Wirklichkeit auseinander. Diese Einheit von Wesen und Erscheinung zerbricht Jesus und ihm folgend das Christentum. Ihm ist nicht mehr der sichtbare Leib Ausdruck des menschlichen Wesens, Form-Bild der Seele — sondern der Leib ist Hülle, durch den hindurch auf die Seele zu blicken ist, und diese, dem Leib transzendente Seele ist gut, wenn sie den rechten Glauben hat.

Offenbar ist dieses einer der tiefsten Gründe des Wechsels von Stand und Art der Gläubigen vom antiken zum christlichen Kult: mit der Entwertung des Leibes fallen die Vorrechte der geist-leiblich durchgebildeten, der musischen Menschen — mit der Liebe zum gläubigen Bruder in Christo wird eine dem Leibe transzendente Eigenschaft zugleich Auslese-, Wert- und Gemeinschaft-bestimmend. Es ist eine völlig neue Weise des Lebens und Denkens, die derart zunächst möglich, dann notwendig wird. Wo die antiken Chroniken von körperlichen Mängeln und Schwächen zu berichten haben, geschieht es, um die zu ihrer Ueberwindung erforderliche Kraft des Charakters in ganzer Größe erkenntlich zu machen, — so noch bei Demosthenes, und die fehlende Schönheit des Gesichtes ist selbst bei Sokrates ein immer wieder überdachtes Problem für seine Folger. Nun erst in der neuen Bruderschaft gilt die menschliche Seele an sich. Darum ist von nun an die

antike Norm der schönen Einheit von Leib und Seele entthront, werden im Körper die Menschen des Alltags das Normale.

Der Wandel drückt sich unmittelbar aus nicht nur in der Tatsache, daß die bis dahin geschichtslose Masse in den Bannkreis der neuen, kultischen Geschichte tritt, sondern stärker noch darin, daß auch die großen historischen Gestalten in eigentümlicher Art körperlos werden. Von den großen Aposteln und Kirchenvätern besitzen wir nur als Ausnahme und nur zufällig ein literarisches Bild ihrer Erscheinung, und wo wir es fassen, so bei Paulus, so bei Augustin, ist es das Bild von Menschen, die zeitlebens an ihrem Körper leiden, Paulus dazu noch klein und häßlich, auch im Aeußeren ein Paria antiken Menschthums.

Nur Einer steht jenseits dieser Wandlung und hat darum die Kraft, alle Ideale aller Zeiten zu verkörpern, immer der Gleiche zu sein und jedem als Anderer zu erscheinen: der Heiland selbst. Schon der lebende Jesus erschien, so weiß es Origenes, einem Jeden in der Gestalt, die seiner Fassungskraft und seinem Heile angemessen war, — eine späte Tradition, deren Echtheitsgehalt die ganzen Evangelien bezeugen. Manche Menschen, denen Jesus begegnet, sind mit geistiger, andre mit leiblicher Blindheit geschlagen, — diese heilt er, aber vor Jenen dumpfen Sinnes spricht er im Gleichnis und weist nur den Jüngern den geheimen Sinn, den Auserlesenen, die ein schärferes Gehör und ein besseres — nicht nur geistiges, sondern auch leibliches — Auge hatten. . . . Und selbst von den Jüngern sind nicht Alle sein wahres Wesen zu sehen fähig — darum er nur Petrus, Jakobus und Johannes mitnimmt auf den Berg, seine Verklärung zu schauen. Und noch unter diesen drei Auserwählten ist Einer hellstichtiger, vorzüglicher: der Erste der Jünger, Simon Petrus — Er, dem vom Vater der Sohn offenbart wurde, Er, der aussprach, was der Herr nicht selbst sagte, sondern lebte. „In dem Augenblick“, so schildert es in einer apokryphen Schrift Petrus selbst, „wo der Herr fragte, als wen man ihn bezeichne, und als ich den einen diese, den andern jene Benennung vorbringen hörte, da stieg es in meinem Herzen empor, und ich weiß nicht, wie ich dazu kam zu sagen: Du bist der Sohn des lebendigen Gottes.“

Dies Bekenntnis Petri, die Offenbarung, daß Jesus der Christus sei, der Messias, der Gottessohn — dieses Bekenntnis bezeichnet den einen Höhepunkt jenes Erlöserlebens, dessen anderer die Kreuzigung, der Tod ist. Es gab dem Bund der Jünger jene Einung im offenbarten Geheimnis und jene Seligkeit des Wissens, die trotz aller Versuchung und mancher Verleugnung ihr ferneres Leben in den Bahnen des neuen Glaubens hielten. Mit dem Bekenntnis ist die zweite Stufe der Gemeinschaft erreicht. Die erste war eine einfache Gemeinschaft des Lebens, die zweite fügt zum Leben das Wissen. Die erste war eine Nachfolge Christi in jenem wörtlichen Sinn, wie er selbst Simon, Andreas und die Zebedäussöhne ihm zu folgen auffordert, eine Metanoia, eine Sinneswandlung, die darin sich äußert, daß die Jünger leben, wie Jesus will und ihnen vorangeht (denn nicht Buße tun meint μετανοεῖν ursprünglich, sondern Umkehr in Geist, Wort und Tat . . .). Die zweite bringt die Ueberleitung zu jener Zeit, wo der Herr nicht mehr unter den Menschen weilen, wo nicht mehr sein Beispiel die Schritte der Jünger lenken, nicht mehr sein untrüglicher Blick die echten Gläubigen von den bloßen Wunder-süchtigen scheiden wird. Es ist die Stufe, in der die offenbarte Gotteskindschaft Jesu den Vorgang der Gottwerdung erwartbar und für die Jünger sichtbar macht, der durch die Auferstehung greifbar bezeugt und für die Gesamtheit der Menschen faßbar wird.

Ungewollt und unbewußt vollzieht sich bereits hier eine Wendung vom National-Jüdischen fort zum Universalen hin und begründet sich bereits hier der Gegensatz zum römischen Kaisertum in voller Tiefe. Das ganze jüdische Volk ersehnte einen neuen Propheten, Volksteile harrten auf den geweisagten Messias — aber die Epiphanie des Christus war gewaltiger, fremder und unerbittlicher als alle Wahrsagungen und alle Träume. So sehr Jesus selbst sich als zu den zwölf Stämmen Israels gesandt empfand, so sehr es nicht sein Wille, sondern nur die Glaubensstärke einiger „Heiden“ war, die Angehörige fremder Völker zu ihm führte, so sprengte doch sein Wesen den Rahmen des angestammten Kultes. Geweisagt war Einer, der „erweckt wird von Mitternacht und

kommt vom Aufgang der Sonne“, der den Namen des Herrn predigen und die Mächtigen der Erde demütigen wird, — aber Jesus war mehr, er war nicht nur der Prediger, nicht *ein* Bote des Vaters im Himmel, sondern Gott hatte seinen Sohn gesandt, Jesus war Christus, der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes. Das war vielleicht nicht unvereinbar mit dem alten Kern der jüdischen Lehre und klang an späte Danielische Visionen deutlich an, — aber es mußte doch den Haß und Kampf nicht nur der in ihrer Herrschaft bedrohten, jüdischen Adels- und Priester-Kasten, sondern aller Buchstabengläubigen, aller Altgläubigen herausfordern, — ganz abgesehen von dem starken Widerstand, den jeder Prophet und jede Erfüllung notwendig findet, da jede Epiphanie anders ist, strahlender und verzehrender als alle Verheißung und alle Erwartung. . . .

Und doch war und blieb diese Sendung in einem entscheidenden Punkte so stark an jüdische Vorstellung gebunden, daß schon von hier aus die Auseinandersetzung mit den antiken Kulturen unausweichlich ward: alle antiken Kulte waren weit und duldsam und verträglich, da im antiken Götterhimmel Raum war für viele Götter vieler Völker — der jüdische Gott, ohne Bild, ohne Leib, ohne Gestalt, ein herrschgewaltiger Ein-Gott duldet keine andern Götter neben sich, er forderte den ganzen Menschen und forderte ihn für sich allein. Indem Jesus als der eingeborene Sohn dieses Ein-Gottes erkannt ward, wurden die übertragbaren und vererbaren Namen und Titel aller Viel-Götter des ägyptischen Orients und des italischen Westens zur ausschließenden, ihm und nur ihm zukommenden Bezeichnung seines Wesens. War Jesus der Gesalbte, der Messias, war ER — schon bei Lukas — Retter, Erlöser, Heiland, ER Wohltäter des Menschengeschlechts, ER der Beginner eines neuen Aion, ER Gott aus Gott, so konnte es keinen Andern gleichen Anspruchs oder auch nur gleichen Namens neben ihm geben, kein Opfer an fremden Altären war seinen Gläubigen möglich und jeder römische Versuch, einen „Christen“ zum heidnischen Opferdienst, zum Opfer vor dem Kaiserbild zu zwingen, mußte die gleiche Gegenwehr hervorrufen, wie sie einst einem andern

Epiphanes, dem Syrer Antiochos in Jerusalem entgegengetreten war.

Von diesem Kampf der Gläubigen wußte Jesus, so wie er das persönliche Schicksal kannte, das seiner wartete. Petri Bekenntnis zu seiner Gotteskindschaft und die eng damit verbundene, nach sechs Tagen folgende Verklärung sind wie die Höhe, so auch die Wende seines Lebens. Von nun an geschehen sich häufend die Weissagungen seiner Auferstehung; nun spricht er den Jüngern von seinem nahenden Ende und lenkt wissend den Schritt nach dem Land, nach der Stadt, wo er überantwortet werden wird; nun führt er die Gemeinschaft der Jünger zur dritten Stufe, indem er ihnen die Kraft und die Dauer des Mysteriums gibt: im Abendmahl.

Mysterien als solche kannte die Wendezeit zur Genüge. In den strahlendsten Zeiten von Hellas waren sie schon die dunkle Begleitung des schönen Lebens, in der Griechen aller Stämme, Geschlechter und Schichten auf das allmenschliche Bangen um das Schicksal nach dem Tode Antwort und Lösung fanden. Mit der Völker- und Kult-Mischung, die zuerst dem Alexanderzug, später den Eroberungen der römischen Feldherren folgte, drangen dann noch ägyptische, syrische, persische Mysterien in den Westen ein. Augustus selbst war eleusinischer Myste und dankbar gefeierter Schützer des dortigen Heiligtums — die Vornehmen Roms ließen sich einweihen in die Mysterien der Isis, des Attis, des Mithras. Aber alle diese Mysterien wiederholten eine längstvergangene Handlung, waren Wiederbegehung einer starken, doch alt-gewordenen Feier. Ihre weite Verbreitung in nachchristlichen Jahrhunderten ändert nichts an der Tatsache, daß ihr Leben verknüpft war mit den Völkern die sie geschaffen, mit den Göttern die sie verleibt hatten — als sie sich ausdehnten, verloren sie den kraftspendenden Boden, und ihre Weißen gaben nur noch so wenig Ruhe und Sicherheit, daß die Mysten in einer Häufung der Weißen Ersatz für die mangelnde Stärke der einzelnen Einweihung suchten. . . . Noch heute vermeint man den Schauer zu verspüren, der unter den Jüngern sich verbreitete und in die Welt hinausstrahlte, als in dieser alles-wissenden, alles-besitzenden, in allen Mysterien heimischen Zeit vor wenigen

Auserlesenen sichtbar und schmeckbar das neue Mysterium, das Mysterium des neuen Aiōn gestiftet ward. Während eines Mahles, wie es oft der Herr und die Jünger nahmen, nach dem üblichen Segensspruch über das Brot und den Wein, wie ihn die frommen Juden seit alters und noch heute sprechen, geschieht die heilige Handlung und vollzieht sich das Wunder: mit seinen Jüngern schließt der Herr den engsten Bund, ihnen gibt er in Brot und Wein seinen Leib und sein Blut; die Jünger kosten es und mit dem Herrn eint sie nun die süßeste und schmerzlichste communio, eint sie Gemeinschaft von Leib und Geist, von Materie und Sinn, von Handeln und Leiden. . . .

Wunder konnten auch Andere wirken, auferstanden war auch Cäsar, auferstanden auch der Heiland Augustus. Aber nur der eine Jesus gab sich den sündigen Menschen als Opfer Speise, nur der eine Christus beging mit seinen Jüngern die neue, ewige Mysterienfeier — nur er erwies sich so sichtbar als Stimme Gottes, ja als Gott selbst des neuen Saeculums. Noch heute birgt das Abendmahl für alle Gläubigen die erste Erschütterung der ersten Jünger, aber nur die Zeugnisse der Frühzeit und späte Mystik enthalten die ganze Wirkung der heiligen Kommunion. Man muß es hören können, mit welcher Inbrunst der Christ der ersten Jahrhunderte „*unser Christus*“ sagt. Stolz schwingt darin auf den köstlichen Besitz, den die Gläubigen haben, die Heiden missen, Glück klingt darin über die Auszeichnung durch die Offenbarung, überirdische Seligkeit flutet darin über die Einung mit dem Herrn, der in seinen Kindern ist wie seine Kinder in ihm. Sinnbildlich, wie es jeder Zug der Heilsgeschichte ist, steht die Stiftung des Abendmahl-Mysteriums denn auch unmittelbar vor dem Ende: sie ist die Besiegelung des Lebens Christi — sie gibt die Gewähr seiner Ewigkeit in den Menschen und macht seinen leiblichen Tod zu einem vorübergehenden Geschehnis in der nun unwichtig gewordenen, historischen Ebene der Zeitlichkeit — sie enthält zugleich für die Gläubigen die Bekräftigung seines steten Wach-Seins, seiner fleischlichen Auferstehung und seiner einstigen Wiederkehr. Aber wie kein Zug in diesem großen Leben zufällig ist, so auch nicht die Verurteilung, nicht der Todesgang. Kein Zweifel kann sein, daß der römische Statt-

halter nicht nur die Anklage der Juden, sondern die Grundlage seines eigenen Urteils feststellen und festhalten wollte, da er die Kreuzes-Inschrift „Rex Judaeorum“, „König der Juden“ verfügte. Aber was er schrieb, war in anderm Sinn für die Zukunft geschrieben, als er es dachte: Sein Wort blieb nicht der Ausdruck gerechten Richtspruchs, sondern für alle Gläubigen ward es zur gültigen Bestätigung der Tatsächlichkeit ihres Glaubens und Wissens aus dem Munde des Feindes, und es verstärkte und sicherte ihre Hoffnung, daß das Kreuz nicht Zeichen der Verwerfung, sondern der Verheißung sei. Das Geschehen der folgenden Jahrzehnte ließ dazu noch für manche Mitlebenden und viele folgenden Geschlechter die Buchstaben des Kreuzes zu Beweis und Weissagung des unvermeidlichen Zusammenstoßes werden und machte das Urteil des Pilatus zum Ausdruck seherischer Ahnung, daß die Herrschaft Christi der Feind sei und der Ueberwinder des irdischen Reichs der römischen Cäsaren. Den Kampf gegen Rom, den Jesus selbst nicht führte, den aber seine gläubigen Streiter in Gegen-Wehr und Ueberzeugungs-Eifer nach wenigen Jahrzehnten aufnehmen mußten und zu siegreichem Ende brachten, diesen Kampf deutet so die Kreuzes-Inschrift vor: der Statthalter des irdischen Heilands läßt den Menschensohn töten — aber der Auferstandene hat stärkere Gewalt zu lösen und zu binden, er hat die Kraft nicht nur zu töten, sondern auch lebendig zu machen. Und darum stürzt und gewinnt durch seine Jünger und seine Gläubigen der himmlische Heiland auch das Reich von dieser Welt.

DER BUND DER JÜNGER

1.

PETRUS UND DIE GRÜNDUNG DER KIRCHE

„Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich bauen meine Gemeinde“, so spricht der Herr bei Matthäus zu Simon Petrus, dem ersten der Jünger. Markus und Lukas haben das Wort nicht überliefert, aber kein Zweifel kann sein: der Sinn deckt sich vollkommen mit der Berufung des schlichten Fischers Simon und mit dem Namen Kêphâ, der Fels, den Jesus ihm beilegt, — nur falscher Kritizismus konnte meinen, daß die Begründung der *römischen* Kirche auf dieses Wort der Verheißung selbst die Tatsächlichkeit raube. In Wirklichkeit enthält das Wort den einzigen Schlüssel zur vollen Würdigung von Person und Leistung des Petrus, die allzuleicht verkannt wird über der Betonung seiner menschlichen Schwächen. Gewiß er hat den Herrn verleugnet, gewiß er brauchte sichtbare Beweise zur Stütze seines Glaubens. Aber der Evangelist, der zuerst und am reinsten bald nach Petri Tode all dieses berichtet, Johannes Marcus, war — wie Papias, Irenäus, Tertullian, der Alexandriner Clemens wußten — Petri Begleiter, Dolmetscher und Schüler: es ist Petrus selbst, der das Andenken seiner Schwäche festhält, — er überliefert es in der ihm eigenen, treuen Bewahrung und als sichtbares Zeichen, wie des Herren Worte buchstäblich in Erfüllung gehen, und er tut es in einem Augenblick, wo auch das Wort von dem Felsen bereits sich bewahrheitet hat. Denn nach der Kreuzigung, als Erschütterung und Furcht die Jünger aus Jerusalem nach Galiläa vertrieben, ward durch den Tod des Herrn und in der Scham über die eigene Verleugnung sein Glaube und seine Kraft gefestigt — er zuerst sieht die Erscheinung des Auf-erstandenen — er sammelt und stärkt die Versprengten, er gründet in Jerusalem die erste Gemeinde.

Das Werden einer Kirche kennt wie die Entstehung eines Reiches eine feste Rhythmik von Entwicklungsstufen, deren Ordnung und Ablauf streng geschichtet, deren Reihenfolge bestimmt und nicht umkehrbar ist. Aber keine Stufe folgt von selbst aus der andern, keine neue Stufe wird erreicht durch bloße „Entwicklung“; nicht nur am Anfang des Ganzen, sondern am Abschluß jeder alten, am Beginn jeder neuen Epoche steht die Tat oder steht das tat-vertretende, tat-gebärende Wort. Daß die Gefolgschaft Jesu, die seinem beispielhaften Leben gehorsam und dienstbar hingegebenen Jünger auch nach seinem Tode vereinigt blieben, daß der Dienst an dem fleisch-gewordenen Sohn Gottes sich fortsetzte in den Kult des Auferstandenen, daß der Bund der Jünger in der gemeinsamen Mysterienfeier sich einen Ritus und eine Liturgie schuf, diese gewaltige Leistung ist das Werk Petri, und auf seinen Vorgang beruft sich und seinen Namen trägt daher mit Recht jener Stuhl, von dem aus später die Gesamtheit der neuen Kirche geleitet wird.

Aber wie die spätere Geschichte von einem selten ruhenden Kampf verschiedenster religiöser, episkopaler, sozialer Prinzipien durchtobt wird, so wird schon von Anfang an das Werk des Petrus in einen Streit der alten und der neuen Gestaltungsmächte hineingerissen. „Folget mir nach“, dies Wort Jesu hatte rauh hineingegriffen in die alte Ordnung und die alten Bindungen — in dem Ring der Jünger, den er um sich schloß, galt nicht Stand noch Verwandtschaft, nicht Ansehen noch Güter, sondern hier öffnete das Tor nur Jesu Kür und hier gab es nur ein einendes Band, den gemeinsamen Dienst am einen Herrn. Gegen diesen neuen Bund erhob sich indessen zwiefach nach Jesu Tod die alte Familie. Wir meinen nun nicht den früher erwähnten äußeren Kampf mit Feuer und Schwert. Wichtiger und gefährlicher war, daß das Familienprinzip Eingang findet in den Bund der Jünger selbst. Jesu eigene Brüder, die ihn einst verleugnet hatten, suchen Anschluß an den Jüngerkreis — der Auferstandene erscheint dem Ältesten der Brüder, Jakobus dem Gerechten, und besiegelt durch eine letzte Erscheinung vor Jakobus und den Zwölfen des Bruders Anspruch auf Zugehörigkeit. Ja mehr als dies: im Bund der

nächsten Jünger, dem keiner angehört, der nicht das Erdenleben des Heilands von seinem ersten Auftreten bis zur Gefangennahme mitgelebt, übernimmt Jakobus, der Neuhinzugekommene, die Führerschaft.

An die Stelle des neuen geistigen droht derart wieder ein altes familiäres Band, an die Stelle der neuen gekürten Herrschaft eine alt-orientalische, dynastische Herrschaft zu treten, — der wesentliche, der geistig-geistliche, der charismatische Charakter des Bundes erscheint gefährdet. Die Gefahr wird verstärkt durch einen Fortbestand des Familienprinzips an anderer Stelle: Um jede neue Sende lagern sich Jünger und Folger in Ringen verschiedener Nähe und verschiedener Gestalt. Anders ist die Haltung jener Angehörigen einer älteren Generation, die aus einem fremden Leben hintreten zu dem neuen Führer, anders die Haltung der Jüngeren, die schon hineinwachsen in das neue Leben, anders schließlich die Haltung der Abseits- oder Spätgeborenen, die den Herrn nicht von Angesicht zu Angesicht geschaut — Petrus, der Johannes des Johannes-Evangeliums (der Jünger, der an seiner Brust gelegen) und Paulus sind im Christentum die drei großen Repräsentanten der drei Verhaltensweisen. In der ersten Form neigt sich, umgeboren, das vergehende Geschlecht vor dem Fürsten des gegenwärtigen und des kommenden Tags — ihm fällt die geistig wie politisch schwerste Aufgabe zu: unter Kenntnis des alten Gesetzes und der alten Lebensformen in das Neue einzugehen, es aufzunehmen und fortzubilden. Immer bleibt hierbei ein ungelöster Rest; denn wenn selbst der alte Glaube, das alte Wissen und das alte Leben in der neuen Glut zu Schlacke brennen, so haftet noch die Schlacke am künftigen Werk. So nahm Petrus mit sich einen Teil der jüdisch-nationalen Engigkeit und eine, wenn auch lose, Verhaftung in familiäre Bande.

Solange Jesus lebt, tritt dies nur im Rahmen der Heilsgeschichte hervor; Petri Schwieger ist die erste Kranke, deren Fieber Jesus heilt, — es ist das einzige Mal, daß die Verwandtschaft eines Jüngers in das Herren-Leben hineinragt. Nach Jesu Tod wird Petri Frau von unmittelbarer Bedeutung. Wir wissen nicht, ob die Auslegung des Origenes auf historischer

Wahrheit beruht, daß einst Petrus auf den Ruf des Herrn zugleich mit dem Fischfang auch Weib und Kind verließ — das Leben des Herrn mit den Jüngern und die von Origenes herangezogene Tatsache, daß gerade an Petrus das Wort von dem hundertfältigen Wiederempfangen von Brüdern, Schwestern, Frau und Kindern an Stelle der verlassenen gerichtet ist, sprechen für die Richtigkeit der Auffassung. Aber unter den Frauen, die sich der Jüngergemeine anschließen, ist dann auch Petri Frau gewesen — sie tut es nicht als eine namenlose Schwester unter anderen, sondern sie tritt neben Petrus, sie wird seine Begleiterin auf seinen Reisen, anscheinend auch seine Genossin im Tod.

Die Generation Pauli hat offenbar Anstoß an diesem Einbruch des Familienprinzips genommen. Vielleicht haben sogar die Apostel selbst das Bedenkliche gespürt und es darum als Vorrecht der zwölf Urapostel und der Brüder Jesu erklärt, „eine Schwester zum Weibe mit umher zu führen“. Paulus, im Willen zur Gleichberechtigung, hat diesen Anspruch bestritten und war, zumindest auf einigen Reisen, auch von einer Schwester begleitet. Aber gerade er ist es sonst gewesen, der für die engere Gemeinde die Forderung der Enthaltsamkeit verfocht und dadurch das ursprüngliche Gesetz der geistigen Gemeinschaft zugleich sicherte und verschärfte.

Verschiedene Bedingungen haben zusammengewirkt, um diese asketische Richtung zu stärken. Zunächst mußte das Vorbild Jesu — dessen Leben enthaltsam war, wenn auch kein Sittengebot das gleiche von den Gläubigen forderte — im gleichen Augenblick zu einer asketischen Lehre führen, wo durch Jesu Tod die persönliche Nachfolge im ursprünglichen Sinn unmöglich ward und die Verewigung seines lebendigen Beispiels im bleibenden Lebensgesetz Gebot schien. Sodann ward erst nach seinem Tode die Stellung der Frau und das Verhältnis zu ihr von wesentlicher und gefährlicher Bedeutung. Die engste Jüngergemeine war ein Männerbund, in dessen schöpferischem Bezirk das Weibliche keinen Einlaß, nur als Dienerin einen Außenposten hatte. Ein apokryphes Wort des Heilands sagt den Grund: „Ich bin gekommen des Weibes Werke aufzulösen.“ Aber nach Jesu Kreuzigung und zuneh-

mend in den ersten Jahrhunderten der Mission waren es gerade die Frauen, die zu der neuen Lehre strömten — nun ward es wichtig, ihre Verführungsmacht zu bannen und trotz ihres erdhaften Mit- und Da-Seins der Gemeinde die Richtung auf das Jenseits zu erhalten. Hierbei ist es nicht zufällig, daß gerade auf den *Reisen* der Apostel die Gefahr besonders deutlich hervortritt: in Jerusalem selbst war die Gemeinschaft aller Gläubigen so eng, daß hier Familienbände unwichtig und ungewichtig waren neben der Alles befassenden Glut des gemeinsamen Glaubens und Lebens.

Der Kreis der zwölf Jünger, die Jesus um sich geschart hatte — Vertreter der zwölf Stämme Israels und somit der Gesamtheit des jüdischen Volkes — war schon zu Jesu Lebzeiten nach außen verbreitert durch einen Ring von fernerstehenden Schülern; die Zahl „70“ begegnet für diesen weiteren Jüngerkreis, wohl nur eine Näherungszahl und ohne den symbolischen Gehalt der willentlich gesetzten „12“, aber doch kennzeichnend dafür, daß von einer starken Sektenbildung durch Jesus während seines Erdenwandels noch nicht gesprochen werden kann, obwohl bei dem Einzug in Jerusalem sich eine starke Breitenwirkung seiner Lehre deutlich erweist. Das ändert sich unmittelbar nach der Auferstehung. Das Pfingstwunder allein führt der Gemeinde an 3000 Seelen zu und von da an ist ihr Wachstum unaufhaltsam. Alle diese Gläubigen haben noch die Kraft, ihr Leben mit der gleichen Unbedingtheit durchzuführen, wie Jesus es ihnen vorgelebt hatte. Jesus hätte die Nichtigkeit alles Irdischen gelehrt — so gaben sie Gut und Geld hin an die Apostel. Jesus hatte zur Umkehr gerufen, zur Buße, zur Vorbereitung auf das kommende Gericht — so saßen sie, beteten, brachen das Brot und warteten auf die Wiederkehr des Erlösers, auf die Herabkunft des Weltenrichters, auf die Auferstehung der in Christo Gestorbenen und die Himmelfahrt der in Christo Lebenden. Lukas entwirft in der Apostelgeschichte ein anschauliches Bild von jenem Gemeinschaftsleben der ersten Gemeinde, das die ideale Verwirklichung eines kommunistischen Daseins, das Wunschbild aller späteren kommunistischen Träume, das Vorbild aller christlich-kommunistischen Bewegungen darstellt:

„Aller Seelen ergriff scheue Furcht (*φόβος*), und es geschahen viel Wunder und Zeichen durch die Apostel. Alle Gläubigen lebten zusammen und hatten alles gemeinsam. Sie verkauften ihre Güter und ihre Besitzungen und teilten sie aus unter Alle, so Einer ihrer bedurfte. Täglich waren sie lange und einträchtiglich im Tempel, brachen dann zu Hause das Brot und nahmen Nahrung zu sich in Jubel und Herzenseinfalt, unter Lobpreis Gottes und in Gunst bei dem ganzen Volk. Der Herr aber führte täglich neue Gerettete zur Gemeinde.“

Es ist die Vollendung und die Begrenzung aller kommunistischen Gemeinschaft, die hier offenbar wird. Gemeinschaft als solche, Gemeinschaft des Lebens und im Leben, des Geistes und im Geiste, ist möglich und wird vollzogen, überall wo ein echter Herrscher ein gläubiges Gefolge, ergebene Dienstmannen um sich und seine Sendung sammelt, — Gemeinschaft kennt Stufen und Ränge, Nähe und Ferne, Herrschaft und Dienst, — Gemeinschaft ist der Beginn und eine Form allen tathaften Lebens. Kommunistische Gemeinschaft ist mehr und weniger. Sie fügt zur Gemeinsamkeit des verpflichtenden Lebens und Glaubens noch hinzu die Gemeinsamkeit (oder auch die Gleichheit) der äußeren Güter oder der äußeren Armut — Gemeinsamkeit also in einem Bezirk, der zwar von der gleichen Mitte her, doch nie in der gleichen Unmittelbarkeit seine Ordnung empfängt, der daher stets und zu allen Zeiten von gemeinschaftsfeindlichen Elementen durchsetzt ist, ja der bisweilen in der Zerstörung der Gemeinschaft sein bestes Gedeihen findet. Platon, in Kenntniss dieser Gefahren, hat alle wirtschaftlichen Tätigkeiten von der Herrscherkaste ferngehalten und in die unterhalb stehende Werkerkaste verwiesen; auch spätere Klöster kannten darum eine personale Scheidung zwischen geistiger und wirtschaftlicher Leitung. Die ungeheure Einbeziehung aller Lebens-Bereiche, wie sie demgegenüber die Urgemeinde zu Jerusalem durchführte, war nur möglich, wenn und solange die Erwartung des nahenden Himmelreichs und der baldigen Wiederkehr Christi die Gemüter der Gläubigen von allen Diesseits-Dingen fort auf den kommenden Aiōn richtete, ferner wenn und solange stofflich der Verzehr von in früheren Zeiten aufgespeicherten Gütern

eine Daseinsgrundlage bot. Schwand die geistige Voraussetzung, so konnte es nicht ausbleiben, daß Einzelwirtschaft und Erwerb wieder ihre Rechte forderten. Schwand die stoffliche Voraussetzung, so war nur dann eine Fortführung möglich, wenn entweder die Gemeinschaft als solche wirtschaftlich tätig wurde oder Spenden aus dem Ueberfluß fremder Wirtschaften ihr die Fortsetzung des geistlichen Lebens erlaubten. Den Weg der eignen wirtschaftlichen Tätigkeit haben später Mönchsorden und Klöster beschritten. Den zweiten Weg wählte die Jerusalemer Gemeinde, und die „Heiligen“ oder auch die „Armen“, wie Apostelgeschichte und Paulusbriefe die Urgemeinde richtig nennen, wurden daher in höchstem Maße abhängig von den Kollekten, die in den Gemeinden der Diaspora, die zumal von dem großen Heidenapostel veranstaltet wurden.

Aber entscheidender als das Fortfallen der stofflichen mußte die Veränderung der geistigen Grundlage werden. Fiel der stoffliche Unterbau fort, fand eine Rückkehr oder später ein Verbleib der Gläubigen in ihren verschiedenen Stellungen und Berufen statt, so mußte doch immer eine nachwirkende und verpflichtende Erinnerung an die Zeit der gemeinsamen Armut bleiben — die große Bedeutung der Caritas im Mittelalter, die edle Selbstverständlichkeit der christlichen Armen-, Waisen- und Krankenpflege hat wie in der Lehre Christi so im Leben der Urgemeinde ihren nachhaltigen Ursprung. . . . Bedrohlicher konnte die geistige Veränderung werden; denn die Gemeinschaft der Urgemeinde war kommunistisch im Sinne einer prinzipiellen Gleichheit ihrer Glieder nicht nur vor Gott, sondern auch unter den Menschen, — sie kannte eine Herrschaft, aber diese Herrschaft war die jenseitige des Auferstandenen, — sie kannte einen Dienst, aber dieser Dienst war Dienst des Herrn, Gottes-Dienst. In Jerusalem waren die vom Herrn erwählten Jünger gegenwärtig; und doch zeigte sich selbst dort, daß die Ausgießung des Geistes auf viele Gläubige erfolgte, daß Prophetentum und Zungenreden nicht an die Jüngerschaft gebunden war. Ging die Gemeinde auseinander oder verzögerte sich die Wiederkehr Christi über das Leben der Jünger hinaus, so bestand die Gefahr, daß sich

tausend Sekten um tausend christliche „Propheten“ bildeten. Tatsächlich gab es solcher Sekten und Parteiungen in den folgenden Jahrhunderten eine gewaltige Zahl; Petrus wie Paulus hatten gegen sie zu kämpfen und die werdende Kirche sah sich immer wieder durch Ekstatiker und ihr Gefolge bedroht. Aber letztlich war dieser zersetzende Ansturm doch machtlos und ward dadurch zu Schanden, daß die Führer der Urgemeinde: die Apostel, an ihrer Spitze die drei „Säulen“, Jakobus, Petrus, Johannes, den Weitblick und die Kraft hatten, rechtzeitig die jenseitige Theokratie durch eine diesseitige Hierarchie zu unterbauen.

In einem apokryphen Brief des zweiten Jahrhunderts, den der Verfasser von Petrus an Jakobus ergehen läßt, wird Jakobus bezeichnet als „Herr und Bischof der heiligen Gemeinde“, in einem Brief des gleichen Verfassers unter dem Namen des Clemens gar als „Bischof der Bischöfe“. Beide Benennungen nehmen eine Entwicklung vorweg oder vielmehr betrachten bereits als festes Amt und bleibenden Titel, was in der Zeit der Gründung ein einmaliger, bis zum Weltengericht während der Dienst gewesen ist; aber sie sehen richtig, daß das Bischofsamt in die Frühzeit zurückreicht, und sie machen deutlich, daß zwar nicht der Primat von Rom, wohl aber der Vorrang eines Bischofstuhles von Anfang an gegeben ist. Daß dieser Primat ursprünglich den Primat von Jerusalem bedeutet, ist selbstverständlich angesichts der jüdischen Verwurzelung und Ausrichtung der neuen Lehre, angesichts der altererbten Verbindung des Heiligkeits-Begriffes mit der Zions-Stadt, angesichts schließlich des Aufenthaltes der Apostel in diesem Ort, der den Tod und die Verklärung des Heilandes gesehen hatte und so auch seine Wiederkehr zu schauen gewürdigt schien. Aber es liegt so, daß man die innere Kraft des römischen Primats vielleicht erst dann ganz erfaßt, wenn man diese seine dritte Wurzel sieht: neben der Begründung auf das Herren-Wort, neben der Stützung auf die reale Macht ergibt sich hier eine tatsächliche, historische Anknüpfung an die älteste Ordnung der ältesten Gemeinde . . . Nun wird man sich freilich den Bischof von Jerusalem nicht nach der Analogie des Papstes oder des heutigen Bischofs vorstellen dürfen; denn der Bischof

der Urgemeinde ebenso wie die Bischöfe, die in allen christlichen Gemeinden der übrigen Welt eingesetzt werden, sind — wie das Wort sagt — „Aufseher“, sie haben ein Verwaltungs-, kein Gnaden-Amt. Durch Begnadung, durch Charisma sind nur die Apostel bestellt — sie besitzen die höchste religiöse, bald auch die höchste kirchliche Autorität. Neben ihnen, mit irdischen Zielen, daher auch kraft andern Rechtes, durch Abstimmung gewählt oder durch apostolischen Befehl bestellt, nicht durch göttliches Wort gekürt und berufen steht die Verwaltungsordnung der Gemeinde.

Mannigfach sind ihre Namen und Pflichten, wie sie bei Paulus und in der Apostelgeschichte aufgezählt sind. Am frühesten scheinen Gemeindeälteste bestellt und eingesetzt zu sein: schon als Paulus nach Jerusalem kommt, verantwortet er sich dort nicht vor den Aposteln allein, sondern vor Aposteln und „Presbytern“, und Presbyter, Aelteste, finden sich auch frühe in den Gemeinden der Diaspora. Sie waren bisweilen identisch mit den „Bischöfen“, bisweilen auch war ein Bischof der oberste der Presbyter. In ihrer Hand lag die Verwaltung der Geld-Eingänge, also wohl auch die Beschlußfassung über die Geld-Verwendung, die Besorgung des Gemeinschaftshaushalts, später die Beschaffung der Mysterien-Geräte und des Sakraments. Ihnen oblag zugleich die Ausführung aller anderen „Diakonien“ (Dienstleistungen), die Heranziehung von Gehilfen und die Aufsicht über Diakonien und Diakone. Dabei ist entscheidend für die Entwicklung der Jüngergemeine zur festen Kirche, daß ursprünglich Charismata und Diakoniai, Gnadengaben und Dienstleistungen scharf getrennt sind, daß aber im Laufe weniger Jahre der Bereich des ausschließlichen Charisma eingeschränkt wird und stattdessen die Gemeindefunktionen charismatischen Charakter erhalten, mithin zu „kirchlichen“ Aemtern werden; denn eben dieses kennzeichnet die „Kirche“ gegenüber der „Gemeine“, daß hier dem Menschen, dort dem Amt das Charisma innewohnt, daß hier der „Prophet“ und der „Lehrer“, dort der Bischof der erste göttliche Diener, der Mund und Arm des Höchsten ist. In den Paulusbriefen wird die Entwicklung am deutlichsten faßbar. Im ersten Korintherbrief

scheidet Paulus selbst verschiedene Gnadengaben, Dienstleistungen und Kraftwirkungen; zu den ersten gehören Wissen, Erkennen und Glauben, zu den letzten Wunderverrichtung und Weissagung — jenes Leben und Tun also, wie es von Jesus selbst gebildet war. Aber mitten hinein sind bereits die neuen Gemeindeämter gestellt — in bewußter Absicht, wie aus dem Schluß des gleichen zwölften Kapitels hervorgeht, aus der Mitteilung der Rang-Ordnung: „Erstens die Apostel, zweitens die Propheten, drittens die Lehrer, sodann die Kräfte, sodann die Gnadengaben der Heilungen, die Verwaltung, die Regierung und die Arten des Zungenredens.“ Damit ist das stärkste ekstatische, zugleich auch das stärkste demokratische Element, das Zungenreden (obwohl ein untrennbarer Bestand des Pfingstwunders) an den Schluß verwiesen, — die notwendige Kirchen-Ordnung unterdrückt die ordnungsfeindlichen Teile des ursprünglichen Gemeinde-Lebens, auch wenn sie als Träger und Beweis der echten Begnadung galten.

Die gleiche Zeit, in der die Jerusalemer Gemeinde diese vorbildliche Organisation erhält, sieht mit der Urform der Kirche auch ihren ältesten Inhalt, ihre Glaubensmitte erstehen: das Glaubensbekenntnis, die „frohe Botschaft“ von Christus: daß er starb um unserer Sünden willen gemäß der Schrift, daß er begraben wurde und daß er auferwacht ist am dritten Tag gemäß der Schrift, und daß er dem Kephäs erschien, dann den Zwölfen. — Und neben diesen beiden Gründungstaten, deren ganze Größe kaum je erblickt wird, da Täter und Werk noch beschattet sind von dem größten der Wunder, dem Herren-Leben, neben ihnen steht zu gleicher Zeit bereits die dritte Leistung, der Beginn der Welteroberung für die neue Lehre, die Schaffung des Raums für das neue, heilige Wort. Jesus hatte die Jünger selbst zur Mission geschult und gesandt; zu zweit sollten sie gehen, ohne Tasche, ohne Brot, ohne Geld, nur mit einem Rock bekleidet, in Sandalen die Füße, einen Stab in der Hand. Aber die Welt, in die er sie sandte, war zunächst nur der enge palästinensische Raum, das Volk, an das er die Botschaft ergehen ließ, war die kleine jüdische Nation. Es gehört zu den größten Ruhmestaten der Jünger, daß sie dann nach Jesu Tod den Mut und die Entschlußkraft

hatten, die Lehre, die sein eigenes Volk verschmäht, zu den „Heiden“ zu bringen. Der Jünger, der vor allen Andern auch diesen Schritt unternimmt, ist, abermals sich als Fels der Gründung erweisend, der Erste der Apostel, Simon Petrus. Indem er, auf ausdrückliches Geheiß des Herrn in einer eigenen Vision, den römischen Hauptmann Cornelius der Taufe würdigt, überschreitet die Lehre Jesu · als Beispiel und Gehalt stets über die Schranken von Völkern und Zeiten hin gültig · auch in ihrer zeitlichen Ausrichtung und Wirkung die jüdisch-völkischen Grenzen. Da sie es tut mit dem alten Glauben und dem neuen Bekenntnis zum alleinherrschenden Ein-Gott, bezeichnet eben dieser Augenblick den eigentlichen Beginn des Angriffs-Kampfes gegen die Götter, gegen die Herrscher der Umwelt. Als höchste, ja einzige Lebensaufgabe hat erst Paulus die Heidenmission ergriffen. Aber wunderbarer ist vielleicht auch hier noch das sichere Weiterschreiten des einfachen Fischers vom Galiläischen Meer: trotz mancher Skrupel seines in jüdischer Tradition festwurzelnden Wesens, trotz vieler innerer Bedenklichkeiten und manches schwankenden Verhaltens zu dem stärker gewandelten und fanatisierten Heidenapostel führt er selbst das Werk der Mission in den umliegenden Ländern durch, überwindet er die Fernen, zieht er nach Korinth und wendet sich · Er, der höchste Träger von Christi Charisma, der Fürst der Apostel, der Fels der Kirche · nach der Hauptstadt der Welt, nach Rom.

PAULUS UND DIE KATHOLISIERUNG DER KIRCHE

Die Größe des Petrus ist nicht nur den protestantischen Ländern und Jahrhunderten, die eine Welt-Folge seines Werkes befehlen, sondern auch manchen katholischen Zeiten verborgen geblieben. Ein Genius wie Dante erkannte die Macht jenes Glaubens, der dem Ruf „Folge mir nach“ unverzüglich und ohne Besinnen gehorcht, — aber manch anderer Prediger und mancher Künstler haftete an den augenfälligeren Zeichen von Petri Schwäche und Verleugnung, so wie sie am ergreifendsten der große Bildner des Naumburger Doms in Stein gebannt hat. Wieder Andere vermißten, in moderner Gesinnung befangen, näheren Aufschluß über Petri „innere Entwicklung“, während doch Jesu zwingende wie Petri gläubige Kraft gerade in der entwicklungslosen, unmittelbaren Wandlung, der Metanoia, sich äußert. Wenige sahen, daß Jesu Wort: „Wenn Du dermaleinst Dich findest, so stärke Deine Brüder“, aus dem Griffel des Lukas gleichbedeutend ist mit einem historischen Bericht über die geschehene Aufrichtung der Jüngergemeine durch den auserwählten Apostel.

Was Petrus versagt blieb, erhielt Paulus in überreichem Maße. Er, dessen innere Haltung durch seine Briefe deutlicher faßbar, dessen seelische Kämpfe modernen Menschen besser begreifbar und innerlich vertrauter sind, erschien als der vorbildliche Jünger und der mächtige Kämpfer. Schon vom zweiten Jahrhundert an steigt sein Bild derart herauf, oft noch dem Petrus unterlegen, oft schon ihn beschattend, in römischer Tradition und katholischem Glauben ihm stets nahegerückt, oft gleichgestellt, in protestantischen Landen ihm meist voran, in unsrer deutschen Vorstellung lebendig als Apostel mit dem Schwert, so wie Dürers Jahrhunderte überdauerndes und bestimmendes Bild ihn festhält.

Die geschichtliche Gestalt des Paulus ist seltsam verschieden von diesem mythischen Bilde. Schwertträger ist unter den Aposteln nicht er; sondern nur von den Zwölf wird der Schwertschlag erwähnt, Einer der Zwölf zieht das Schwert und ficht, bis der Herr es ihm verweist, — nach der Aussage des Johannes-Evangeliums: Petrus. Demgegenüber hat des Paulus persönliches Aussehen und Auftreten nichts von der Art antiker Helden oder germanischer Recken. Durchaus überzeugend zeichnet ihn eine Schilderung des zweiten Jahrhunderts als „einen Mann, klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und krummen Beinen, von edler Haltung, mit zusammengewachsenen Brauen, etwas hervortretender Nase, von gnadenhafter Anmut übergossen; so sah er bald aus wie ein Mensch, bald hatte er eines Engels Antlitz“. Das ist wirklich das auserwählte Rüstzeug, das „auserkorene Gefäß“, ein echter Orientale, ein Jude trotz aller Hellenisierung, ein Mensch der an seinem Körper leidet, bei dem aber die Lauterkeit und die Gewalt der Seele das Antlitz adeln und mit Heiligenglanz umgeben.

Hierin wie in seiner ganzen dogmatischen Stellung und seiner ganzen historischen Leistung ist Paulus der rechte Vertreter der zweiten Generation, jener Generation, die die Erden-Wirksamkeit des Herrn nicht mehr selbst gesehen, die nicht mehr Nachfolge seines Lebens, sondern bereits Befolgung und Auslegung seiner Lehre sich als Ziel gesetzt hat, als Ziel setzen muß. Dies ist die richtige Grundlage der häufigen Behauptung, daß in ihm das Christentum seine zweite oder gar die zweite und dritte Stufe erreiche: was vor spätem historischem Blick als neue Stufe des Christentums erscheint, ist in seiner Zeit die lebendige Auseinandersetzung von Männern, die nicht mehr Zeugen von Jesu Sein und Tun, sondern Empfänger der Botschaft vom Kyrios Christos sind, mit der ersten Ueberlieferung seiner Lehre und der ersten Mysterienfeier seines Lebens. Unter ihnen ist Paulus hervorgetreten und hat sie alle (Barnabas und Apollos und viele Andere) an zeitlicher und überzeitlicher Wirkung weit übertroffen, dadurch daß er mit reinem Herzen und glühender Leidenschaft, mit voller Bewußtheit und mit zähem Willen die notwendigen Maßnahmen zur Welt-

eroberung ergreift, der gekürte Welt-Apostel der neuen Lehre und der geborene Politiker der neuen Kirche.

Das lebendige Wort Jesu hatte Petrum umgewandelt und umbenannt; die Erscheinung des Herrn und seine Stimme erschüttert den Juden Saul, treibt ihn zur Umkehr und bereitet den Verfolger der Gläubigen zum stärksten Vertreter des neuen Glaubens. Aber nicht nur ist die Haltung zum lebendigen Jesus notwendig anders als zur Vision des Auferstandenen, sondern auch dies scheidet tief die beiden Apostelfürsten voneinander, daß Petrus nur ist und lebt durch Jesus — ohne sein Eingreifen wäre er wie bislang der einfache Fischer Simon geblieben — erst im Bund der Jünger gewinnt er Leben, Gestalt und Größe. Wogegen Saul als Jude ein ebenso scharfer Verfechter des alten Gesetzes gewesen ist wie er dann Prophet des neuen Testamentes ward: Saul wird im Glauben gewandelt, aber die Art und die Richtung seines Lebens, vielleicht bis in seine missionierende Tätigkeit hinein, steht vorher fest, — er war schon groß als Person und erhielt durch den Eintritt in die neue Gemeinschaft die Ueberzeugungskraft des lebendigen Glaubens und den seiner Anlage entsprechenden Wirkungsraum.

Es ist dies einer der Gründe, der alle „protestantischen“ Bewegungen von Markion bis zu Luther sich auf Wort und Vorgang des Paulus berufen läßt — sie wittern richtig das Individuelle, sogar das Individualistische in seinem Auftreten. in seiner Stellung zur Gemeinde, ja in seinem Glauben. Nun darf aber nicht übersehen werden: keine Größe der Person hätte den Juden Saul davor bewahrt, mit seinem zur Vernichtung reifen Volk in das Dämmerlicht der Geschichtslosen zu verschwinden, so wie es andere große Gesetzeslehrer, selbst ein Gamaliel, taten. Erst die Neugeburt der Taufe, erst der Eintritt in die Gemeinde und der Verbleib in ihr bringen auch in ihm die persönliche Größe zu lebendiger und bleibender Kraft und Wirkung.

Man wird auch hier schwer entscheiden können, was wesentlicher war: die weise Ueberlegenheit, mit der die Zwölf ihre Kirche für den neuen Eiferer weiteten, oder die unbeirrbar heiße Gott- und Welt-Sicherheit, mit der Paulus, auf der

Wehr nach allen Seiten, seinen Taten und seiner Lehre die Anerkennung erzwang. Die ursprüngliche Schärfe des Gegensatzes ist außerordentlich. Es ist ein Gegensatz, der sich ebenso äußert in der Theologie (wovon hier nicht zu sprechen ist) wie in der Politik, ebenso in der Stellung zum Mitmenschen wie in der Haltung gegenüber den autoritativen Trägern von Christi Charisma; denn es ist gleichermaßen revolutionär, wenn Paulus bei den neubekehrten Heiden auf die Beschneidung verzichtet, wie wenn er sich den Eintritt in den Kreis der Apostel zuspricht und erzwingt.

Als die Stelle des Judas im Zwölfer-Kreis neu zu besetzen ist, tritt deutlich hervor, was nach der Auffassung des Jünger-Bundes allein den Weg zur engsten Gemeinschaft öffnet: das tatsächliche Leben mit dem Herrn während seines Erdenwandels. Als Jakobus durch die Erscheinung des Gekreuzigten bestätigt wird, geschieht seine Zuziehung, ja seine Betrauung mit dem Vorsitz, aber immer steht er außerhalb des Zwölferkreises. Hier in Saul-Paulus zum erstenmal tritt ein nach dem Tode des Herrn Neubekehrter mit dem Anspruch auf: ein Apostel zu sein gleich den Zwölfen, aus gleichem Recht und mit gleicher Macht. Mit welcher Erbitterung der Kampf geführt wurde, ist faßbar nur noch auf der Seite des Paulus. Wenn er die Zwölf als *ὑπερλίαν*, als hocherhabene, als Erz-, als Ueber-Apostel bezeichnet, so schwingt noch heute aller hohnvolle Grimm des auf seine Anerkennung vergeblich Wartenden darin, die tiefe Erregung des Spät-Geborenen, der sich als Auserwählter des neuen Gottes fühlt und der sich aus göttlichem Antrieb wendet gegen die bestehende, vom gleichen Gott gesetzte Ordnung.

Die Auffassung liegt nahe und ist vielfach vertreten worden, daß mit Paulus ein neuer, mehr spiritualistischer Kirchenbegriff der Ur-Kirche entgegentritt. Aber Paulus ist kein moderner Reformator gewesen, und selbst von diesen ist bekannt, wie stark ihre Kirchen-Kämpfe und -Gründungen nicht primäres Ziel, sondern ungewollte Folgen eines anders gedachten und anders gerichteten Vorgehens sind. Die entscheidenden Antriebe des Heiden-Apostel liegen tiefer, und anders als alle Reformatoren hat er in aller Bekämpfung doch

stets den *Primat* der Urgemeine anerkannt und hat mit beschwörenden Worten und reichen Kollekten zugleich seine Strenggläubigkeit, seine Ergebenheit und seine Unentbehrlichkeit zu erweisen gesucht. Sein Kampf wurzelt letzten Grundes darin, daß Christi Erscheinung wie Petri Erzählungen von Jesu Leben und Lehre ihn in dem jüdischen Propheten und Messias den Weltheiland erkennen lassen. Die Gesichte und Gedanken, die die Vision vor den Toren von Damascus in ihm wachrief, hat er drei Jahre lang in völliger Einsamkeit in Arabien ausgetragen, dann sich in vierzehntägigem Zusammenleben von Petrus in alle Geschehnisse und Geheimnisse einweihen lassen. Als er Jerusalem verläßt, tut er es als eifervoller Diener, als machtvoller Prediger, als wissensreicher Lehrer des neuen Gottes, und in der langen Schule von vierzehn Jahren entwickelt er seine evangelische Lehre unter den Heiden. Am Ende dieser Frist zeugt sein Werk in solcher Stärke für ihn und seine Berufung, daß das Apostelkonzil, vor dem er sich verantwortet, bereits endet mit der Beschränkung des jüdischen Gesetzes für die gläubig gewordenen Heiden: auf die Enthaltung des (Götzen-) Opferfleisches und des Bluts und des Erstickten und der Unzucht. Das ist zwar nicht — wie Paulus selbst es zehn Jahre später im Brief an die Galater sieht — die Anerkenntnis, daß ihm „das Evangelium an die Vorhaut anvertraut ist, gleichwie Petro das Evangelium an die Beschneidung“; aber es ist eine nie mehr rückgängig zu machende Loslösung der neuen Lehre vom jüdischen Gesetz. es ist die beginnende Wandlung der jüdischen Sekten- zur katholischen Welt-Kirche.

Den Dienst am Menschen hatte Jesus über den Sabbath gestellt; aber für die Gesamtheit seines Verhaltens bildete doch das Gesetz, das „zu erfüllen, nicht aufzulösen“ er gekommen war, die unverrückbare Grundlage. Dieses jüdische Sittengesetz fällt mit dem Aposteldekret des Jahres 44 zunächst für die „Heiden“. Aber es gibt auf die Dauer kein Sittengesetz, das für den Einen gilt, für den Andern außer Kraft gesetzt ist — die Vereinbarung des Konzils konnte nichts sein als ein Waffenstillstand oder richtiger: als ein Versuch friedlichen Uebergangs statt einer gewaltsamen Befehdung. Tat-

sächlich hat zumindest Paulus sie niemals anders aufgefaßt — sein Bild des Herrn und seine Form der Lehre waren, durch die Vision gesichert und durch den Gedanken gefestigt, unangreifbar und unerschütterlich . . . Unmittelbar nachdem von Barnabä und Pauli breiter und erfolgreicher Wirksamkeit in Antiochia berichtet ist, erzählt Lukas, daß in eben dieser Stadt zuerst die Jünger „Christen“ genannt wurden. Nicht die große Zahl der Gläubigen wird allein des' Ursache sein, sondern mindestens mitgewirkt hat der Inhalt von Pauli Predigt: Er, der Jesu Angesicht nimmer sah, trägt in Aug und Wort · klarer als die Ur-Apostel · nur das Bild des Heiland-Gottes, bei ihm zuerst steht im Mittelpunkt der Lehre nicht mehr der Menschensohn Jesus, sondern Christos, der Messias, der Erlöser.

Die heidnischen Mitbürger, nicht die Gläubigen selbst waren es, die den Namen „Christen“ schufen. Sie bewiesen damit einen guten Instinkt für den gewaltigen Wandel des Lebens, der sich anbahnte, einer der stärksten Belege für die nicht seltene Tatsache, daß der Betrachter oft besser als der Täter das grundlegend Neue des Tuns erkennt . . Denn nicht dies ist entscheidend, daß die Antiochener den Gläubigen den Juden-Namen versagten, wenngleich schon darin die frühe Erkenntnis liegt, daß nicht eine jüdische Sektenlehre, sondern eine neue Religion hier verkündet wurde. Wesentlicher und bezeichnender ist noch die Wahl des Namens selbst: Die Antike kannte eine Vielzahl von Göttern, aber nie ward ein Grieche, nie ein Römer anders als nach seinem Polis- oder seinem Geburt-Zusammenhang benannt. Selbst dort wo ein gemeinsames Mysterium ein starkes Band um die Eingeweihten schlang, hießen die griechischen Mysten wie die Mysterien vorwiegend nach dem Ort der Feier, selten nach dem Gott oder der Göttin, die Ort und Feier beherrschte. Für die griechisch-römische Antike bedeutete es bereits ein auffälliges und bedenkliches Ereignis, als eine Gemeinschaft sich in ihren Hauptstädten, zumal in Rom, niederließ, deren Name zugleich die Nation und die Religion bezeichnete: die Juden. Aber der Juden-Name selbst war doch auch noch ursprünglich und zunächst ein nationaler Name (erst in späten Zeiten und in falscher

Analogie hat man die jüdische Religion nach dem Stifter „mosaisch“ genannt) — und es stand zu erwarten und es geschah, daß auch die neue Sekte nach dem Stamm ihrer Bekenner oder dem Stammort ihres Gründers genannt wurde. „Galiläer“ oder „Nazarener“ hießen sie denn auch noch lange unter den Juden nach der Geburtslandschaft oder dem Geburtsort Jesu. Der Antiochener-Name „Christen“ dagegen durchbricht die nationale und lokale Gebundenheit — er, zum ersten Mal seit Aegypten und dem Triumphzug des Bakchos, nennt die neue Religion nach ihrer göttlichen Mitte und nennt die Menschen nach ihrem Glauben, ihrer Religion.

Vielleicht daß ursprünglich eine Anklage, eine Anschwärzung in dem Namen liegen sollte. Jedenfalls erkannte er richtig, daß hier eine neue Gemeinschaft entstand, deren Bindung einzig in ihrem Bekenntnis zu Christus, dem Messias, lag, — eine Gemeinschaft, die alle alten, Polis-verhafteten Gesellungsformen teils überschchnitt, teils auflöste, teils entseelte. — eine Gemeinschaft, die ausschließlicher und unbedingter war und die zugleich vom Einzel-Menschen völlig Anderes erwartete als jeder antike Bund: zu ihr gehörte, wer an Christus, den im Fleische Auferstandenen, glaubte und nach seinen Geboten lebte — dieser Glaube war unfasslich, ja Gegenstand des überlegenen Lächelns für den antiken Menschen — dieses Leben erschien plebeisch neben dem einzig vergleichbaren antiken Ideal, dem Ziel des allseitig durchgebildeten Weisen. Noch in der Auflösung der Polis war ja kein anderer Bund antiker Kräfte denkbar als eine Gemeinschaft von geistig wie leiblich durchgeformten Menschen — Gemeinschafts-Schulen von Weisheit-Suchenden, von Philosophen waren die einzige Form, in der antike Menschen jenseits von Stamm und Polis sich zusammenfügen konnten.

Paulus, der die wesentliche Ausprägung des christlichen Gehaltes schuf, hatte darum auch das richtige Gefühl, daß der einzige ernsthafte Gegner, mit dem eine öffentliche Disputation in Frage kam, in den Philosophen-Schulen begegne: seine große Predigt vor dem Areopag von Athen, — ein Kernstück der Apostelgeschichte, in seiner ganzen symbolhaften Bedeutung erfaßt und dargestellt durch Raffaels Karton und

Teppich, — ist das erste Zusammentreffen dieser von Natur aus feindlichen Mächte. Die gänzliche Erfolglosigkeit, die aus dem lakonischen Bericht des Lukas nur um so eindrucklicher uns entgegentritt, war ein deutliches Zeichen, daß in Hellas, in den hellenischen Oberschichten noch genügend Widerstandskraft vorhanden war; sie ist zugleich ein Beweis, wie wenig Paulus trotz seiner griechischen Sprache, trotz hellenistischer Erziehung und trotz seiner Schulung in griechischer Popularphilosophie jemals hellenisiert worden ist: die Ausweitung der jüdisch-christlichen zur katholischen Kirche, die sein Werk ist, war eine Eroberung der antiken Welt durch jüdisch-christlichen Geist, nicht oder noch nicht eine Durchdringung des Christentums mit antikem Leben.

Dies zeigt sich selbst bei der für die Folgezeit sehr wesentlichen Ausbildung eines neuen christlichen Nomos-Begriffes. Auch hinter ihr steht der ganze Paulus, der — wir wiederholen es — nicht als antiker Heros falsch gesehen werden darf, vielmehr: ein Jude aus der Diaspora, mit höchst ausgebildetem menschlichen und politischen Takt, unerschütterlich, wo eine zentrale Glaubenslehre berührt ist, wandlungsfähig, wo eine äußere Lebensform in Frage steht, überzeugungsmächtig, wo der Gott ihn treibt und ihm innere Sammlung die Kraft des Wortes gibt (so in seinen Briefen), schwächlich und unsicher, wo sein Daimonion nicht hilft und überraschender Widerstand ihm begegnet (so während des ersten Aufenthalts in Korinth), an seinem Körper leidend und doch den Pfahl im Fleisch auf Christi Geheiß ertragend und überwindend, voll gewaltigster Leidenschaft und doch sanft und linde wo es Gehör zu gewinnen gilt, der erhabenste Prediger der christlichen Liebe und zugleich ein ingrimmig wilder Hasser, ein hinfälliger Mensch und doch zu jeder Anstrengung befähigt, jeder Gegnerschaft gewachsen als das auserwählte Rüstzeug des neuen Gottes. Was seine Aufgabe und seine Leistung war, hat er selbst gewußt und ausgesprochen: „Nach der Gnade Gottes, die mir gegeben ist, habe ich *als ein weiser Baumeister* den Grund gelegt“ — nicht zufällig ist es das gleiche Wort, mit dem Goethe die Stellung des Aristoteles zur Welt und zu Platon kennzeichnet. . . .

Symbolisch ist jeder wesentliche Zug dieses gewaltigen Lebens, beginnend mit der Geburt in Damaskus, in römischem Bürgerrecht und endend mit dem Tod im neronischen Rom; symptomatisch für den Politiker dagegen ist jede Handlung nicht-religiösen Charakters, so sein Verhalten in Jerusalem, vor Aposteln und Juden, so seine Stellung zu Landpfleger und König, so zumal die Annahme des Namens Paulus, sie zugleich eine verheißungsvolle Erinnerung an die Bekehrung des römischen Statthalters von Cypern, Sergius Paulus, ein Ergebnheitszeichen für den römischen Machthaber und eine Vertauschung des östlichen Geburtsnamens mit einem neuen, der Klang hatte und verstanden ward in der zu erobernden römischen Welt.

Symbol-Charakter hat daher auch der neue Nomos. Das Wort ist antik — aber der Gehalt des paulinischen Nomos hat nichts Stoisches, nichts Römisches in sich, er ist die reine Darstellung des zum Gebot verdichteten Lebens Christi; er ist nicht einmal mit religiösen Diesseitsforderungen gefüllt wie noch das jüdische Gesetz, sondern er ist allgemeiner, weiter, körperloser, er ist transzendent wie alle und jede urchristliche Ordnung. Darin liegt der scharfe Gegensatz noch zum spätgriechischen Nomos etwa Platons. Auch dieser ist vom Gott hergeleitet und führt zu ihm hin — aber im irdischen Reich ist er doch ganz ein Nomos dieser Welt. Der Nomos des Paulus dagegen kennt keinen ihm zugehörigen Staat — er ist ein Nomos des Gottes-Reiches und seine Befolgung ist Pflicht aller Gläubigen, gleichviel welchem Erdenstaat sie angehören und sich einfügen. So steht der *νόμος τοῦ πνεύματος*, der *νόμος πνευματικός*, das Gesetz des Geistes außer- und überweltlich vor den Gläubigen, so tritt der *νόμος θεοῦ* dem *νόμος ἁμαρτίας*, das Gesetz Gottes dem Gesetz der Sünde, das Gesetz des kommenden dem Gesetz des vergehenden Aiōn gegenüber. „Das Gesetz des Geistes, der da lebendig macht in Christo Jesu“, heißt es im Römerbrief, „hat mich frei gemacht von dem Gesetz der Sünde und des Todes“, — es ist der Nomos jenes göttlichen, intersozialen, übernationalen Reiches, dessen Wirklichwerden Paulus bis zum Ende seines Lebens mit eigenen Augen zu schauen gewiß war, — es ist ein Nomos, dem

der Gesetzescharakter antiker und moderner Formung fehlt, dessen Befolgung nicht in Erfüllung des Gesetzes sich ausweist, sondern im Glauben, der durch die Gnade gewährt und in der Liebe bekannt und bestätigt wird. Was Paulus von der Beschneidung sagt: daß wer sich ihr unterzog noch das ganze Gesetz zu tun schuldig ist, enthält in nuce seine Stellung zur Gesamtheit des alten Gesetzes: wer es erfüllt hat — was Pflicht der Judenchristen ist —, bleibt noch den ganzen neuen Nomos schuldig zu tun; denn in ihm gilt nur Glaube, Liebe und Hoffnung. . . .

Wie im Staate Staatsphilosophie und Rechtsphilosophie, Staatsrecht und Zivilrecht verschiedene Aeüßerungsformen einer einheitlichen Lebenshaltung sein können, jedoch zu- meist den Niederschlag verschiedener Epochen und Richtungen darstellen und wechselnd eins dem andern zeitlich bedingend oder sachlich bestimmend vorangeht, so ist auch in jeder Kirche und Kirchenordnung die Reihen- und Stufen- folge der Rechtsnormen sowie ihre Stellung zur Staatsordnung verschieden, und es entsteht die Aufgabe, klar zu scheiden zwischen den Elementen der Theologie auf der einen, der posi- tiven Rechtssetzung auf der andern Seite. Ihre Verbindung kann so eng sein wie im spät-jüdischen Gesetz, — die Ver- knüpfung kann gelockert oder gar jede Rechtssetzung dem Kult entzogen sein wie in Hellas, wo der Nomos sich völlig von der religiösen Herkunft löst, der Kult auf jede Regelung des öffentlichen wie privaten Lebens verzichtet. All diesen Formen gegenüber ist zunächst das Besondere des paulinisch- christlichen Nomos, daß entsprechend seiner inneren Ueber- staatlichkeit von ihm aus keinerlei Weg zum Staat und seinem Rechte hinführt. Ihm eignet noch die gleiche überlegen- indifferente Haltung zum alten, zum bestehenden Staat, die Jesu Leben kennzeichnet — dieser Nomos ist eine Angelegen- heit zunächst der Theologie und Christologie, sodann der Spekulation und der Mystik, dagegen nicht der „positiven“ Rechts-Erwägung, -Findung oder -Setzung. Es kennzeichnet die vollkommene Lauterkeit und Rundheit dieser Nomologie, daß der Apostel — reiner und strenger als viele Lehren und Bewegungen der Folgezeit — bewußt auf jeden Eingriff in die

staatliche Diesseits-Ordnung verzichtet. „Ein Jeglicher bleibe in dem Beruf, darinnen er berufen ist“ . . — nicht weil die irdische Ordnung gut, sondern weil sie gleichgültig ist angesichts der gemeinsamen Bruderschaft in Christo und der Gewißheit des nahenden Himmelreichs, darum bleibt die Herrschaft dieser Welt und ihre Satzung unangetastet in Kraft.

Ist so der paulinische Nomos und mit ihm das zweite Christentum dem Staate fremd, so enthält er doch zwei Elemente, die für die spätere Entwicklung zum Staate hin und im Staate grundlegend geworden sind. Von nicht überschätzbarer Bedeutung ist zunächst die Tatsache, daß hier überhaupt wieder ein Nomos von absoluter Geltung in die Welt gebracht ist. Gerade daß dieser neue Nomos einen Bestandteil der Religion bildet, hebt ihn heraus aus jener politisch-philosophischen Ebene, in der vier Jahrhunderte lang der sterbende Nomos der Antike sich gegen den Ansturm der Physis, der Natur, des Naturrechts hatte verteidigen müssen: da nun keine Berufung auf die *φύσις* mehr vom *νόμος* befreit, sondern da die „Gerechtigkeit aus dem Glauben“ das Werk der Befreiung und Bindung verrichtet, ist das neue Gesetz über jede rationale Bezweiflung erhaben, ist es alle übrigen Mächte, auch die „Natur“ einzubeziehen, zu umfassen befähigt, ist es richtig, gültig und verpflichtend für ebensolche Zeit, als die neue Religion ihre lebengestaltende Macht behält, und ebensolange kann nicht mehr das immanente „Recht“ des Gesetzes, sondern nur noch seine Auslegung und später seine Anwendung in Frage gestellt und umstritten werden.

Nicht weniger bedeutsam ist, daß dieser Nomos, wenn er auch kein Kirchenrecht schafft, wenn er auch nicht Rechtsnorm im strengen Sinn ist, doch eingreift in die Ordnung des Gemeindelebens und so dazu beiträgt, daß inmitten des römischen Universums sich christliche Lebens-, nicht nur Glaubens-Gemeinschaften bilden und abschließen — nach der Gründer Meinung und Willen die Vorbereitung auf das Gottesreich —, in der historischen Entwicklung die Anfänge und Keimzellen der christlich-staatlichen Diesseitswelt. . . . Es ist früher davon gesprochen, wie die *Verwaltungs-Ordnung* der Gemeinde in Jerusalem geschaffen ist und ihre wichtigsten

Aemter durch Paulus übernommen, durch ihn unter den neu gewonnenen Gläubigen eingesetzt werden. Nicht übertragbar war dagegen jene Lebensform der Ur-Gemeinde, die nur in dem alle irdischen Schranken überspringenden Enthusiasmus der heiligen Stadt und in der Erwartung der baldigen Wiederkehr des Herrn möglich war: der Kommunismus. Als er in Jerusalem aufgegeben wurde, traten die alten Lebensformen und mit ihnen die alten Rechtsnormen wieder an ihren Platz. — eine Veränderung, die dort um so leichter möglich und erträglich war, als diese jüdischen Normen den Gesetzeslehrern und Rabbinen weitgehende Entscheidungs-Macht und -Freiheit gaben. Im Imperium galten andere, nationale Rechte — hier ließ sich eine Autorität der Gemeinde, ihrer Aeltesten und Vertreter nur durch bewußte Abkehr vom weltlichen Recht und seinen Trägern errichten. Diesen Schritt hat Paulus getan — er setzt neben die Verwaltungsordnung der Urgemeinde eine christliche Sozialordnung der Diaspora.

„Wie wagt jemand von Euch, so er einen Handel mit einem Andern hat, ihn vor den Ungerechten zum Urteil zu stellen und nicht vor den Heiligen“, — diese Frage des ersten Korintherbriefes stellt die Gläubigen im Rechtsstreit miteinander deutlich und bewußt unter ein eigenes Gericht. Demgegenüber will es wenig sagen, daß im Römerbrief der göttliche Ursprung der weltlichen Obrigkeit anerkannt und zum Gehorsam gegen sie aufgefordert wird. Selbst wenn diese Fassung nicht wesentlich auf Art und Wohnsitz der Adressaten Rücksicht nimmt und sich aus ihr erklärt, ist doch entscheidend, daß dieser Obrigkeit ihre wichtigsten zivilrechtlichen Befugnisse zugunsten der Gemeinde abgesprochen werden. Dabei ist durchaus klar, daß die Tätigkeit des Richtens verschieden ist von allen Verwaltungs-Diensten — nicht die Aeltesten, nicht die Vorsteher erhalten dies Amt übertragen, sondern „ein weiser Mann“ in der Gemeinde soll zwischen den Brüdern richten. Und vor allem Richtspruch ergeht die Mahnung, es überhaupt nicht zum Streit kommen zu lassen: „Warum laßt Ihr Euch nicht lieber Unrecht tun?“ Es ist die Umkehr römischen Rechtsbewußtseins und ist die Ueberwindung der sophistischen Frage, ob Unrecht leiden oder Unrecht tun besser sei,

die gleichzeitig hier zutage treten, — eine Umkehr und eine Ueberwindung die möglich sind durch die Veränderung der Weisheit, des Menschenwertes und der Liebe.

Ein „Weiser“ unter den Gläubigen soll Richter sein, ein σοφός. Nur da man sich gewöhnt hat, die notwendige Fachscheidung der Wissenschaft — hie Philosophie, hie Theologie — als Lebensscheidung hinzunehmen und jeden Blick über die Grenze hinaus mit dem Anathem zu belegen, ist selten voll ins Bewußtsein getreten, welche Erschütterung des antiken Weisen-Ideals bereits hier in diesen frühen Tagen sich vollzieht. Paulus, im Besitz der hellenistischen Allgemeinbildung, hat die volle Kenntnis des stoischen Bildes vom vollkommenen Weisen — aber vor der Glut des neuen Lebens in Christo schmilzt aller antike Gehalt der alten Begriffe, stehen die Worte frei zu neuer Füllung. Und Weise-Sein ist nun keine menschliche Größe mehr, es bedeutet im besonderen Fall nichts Andres als den Besitz zureichender Fähigkeit eine gerechte Entscheidung zu fällen — kein Sein und kein Wissen bildet mehr die Grundlage, sondern neben und vor der sachlichen Eignung der rechte Glauben und die richtige Eingebung. Man wird sich gewiß hüten müssen, spätgnostische Gedankengänge in diese neue σοφία hineinzulesen; aber doch ist wesentlich, daß sie mit der Gnosis, einem Wissen durch Begnadung auf einer Ebene steht, während ein tiefer Graben beide trennt von der antiken Weisheit, die ein volles Besitzen der irdischen Tugenden, dazu ein Wissen durch Schulung und Zucht und der Regel nach zugleich auch ein Können und Handeln ist.

Es ist keine inhaltliche Neuerung gegenüber Jesu Predigt, die sich hier kundgibt — überall ist es vielmehr gerade Er und nur Er, sein Leben und Lehren, sein Sterben und sein Auferstehen, das als neue Mitte und neues Maß die Grundlage und die Richtschnur der neuen Ordnung gibt. Aber wesentlich verschieden ist doch die Form und der Wirkungswillen der paulinischen Lehre. Anders als Paulus ist Jesus umstrahlt von einer überirdischen Geistigkeit und Klarheit — in aller Belehrung der Jünger und des Volkes spricht er doch als ein Angehöriger und Bote einer besseren Welt, von deren

Glanz und Herrlichkeit, deren strengem Gericht und deren seligem Leben die göttliche Gnade den sündigen Menschen das Not-Wendige mitteilt. Paulus ist ihm gegenüber der irdische Vollstrecker, der nicht nur wie Petrus den unmittelbar erteilten Auftrag ausführt, sondern der auch die selige Verkündung am gebotenen Ort eingießt in weltliche Form, der den göttlichen Spruch um des Verständnisses und der Wirkung willen vorträgt als menschliche Lehre und menschlich-politische Idee. Indem gerade dieses seine Aufgabe und Leistung ist (geboren aus dem Erlöschen des lebendigen Beispiels), wird auch die andere Wertung des Menschen, die Jesus setzt, durch Pauli Kenntnis des antiken Gegenbildes zu einem betonten Angriff auf das antike Maß und einer bewußten Werbung um die, von der antiken Kultur ausgeschlossenen, besitz- und bildungslosen Schichten. „Seht Eure Gemeinde an“, schreibt Paulus den Korinthern, „nicht viel Weise nach dem Fleisch, nicht viel Mächtige, nicht viel Adlige sind darin.“ Aber es ist ihm nicht um diese Feststellung zu tun, die nur bestätigt, was wir auch aus den Berufen der Gläubigen entnehmen: daß mit verschwindenden Ausnahmen auch die Judenchristen der Diaspora und die Heidenchristen dem Stand der kleinen Leute, der Handwerker angehören. Sondern diese Tatsache ist für ihn der Anlaß, um in scharfer Prägung die Umwertung der Werte zu verkünden: was töricht und schwach und unedel und verachtet ist vor der Welt, das hat Gott auserwählt, auf daß er die Weisen und Starken beschäme, auf daß dem Fleische der Welt das Rühmen vergehe. . . .

Verlischt so alles Licht und birst alles Maß der Antike, stürzt der Zauber des Weisen und endet die Geltung des Edlen, so beschwört doch Paulus auch in gewaltigen Worten jene Macht, die da bestimmt war, den neuen Bund zu schaffen und jede neue Gemeinde zu durchseelen; und gerade dieses trennt ihn von allen falschen Propheten der Vorzeit und Gegenwart, daß er nicht nur umstürzt, nicht nur Alles Bestehende von unten nach oben und oben nach unten kehrt, sondern zugleich der neuen Welt ihre eigene Ordnung und Satzung gibt aus dem tiefsten und gewaltigsten Gebot Christi heraus: der Nächstenliebe. Auch das späte Judentum kannte den Spruch,

keiner solle einem Andern tun, was er selbst zu leiden hasse; aber es ist ein Andres, ob das Wort in den Priester-Schulen Jerusalems als Quintessenz des alten Gesetzes gelehrt und dadurch dieses auf die höchste Stufe der Vergeistigung gehoben oder ob das Wort aus der Fülle eines göttlichen Lebens verkündet und als Grundstein des neuen Glaubens gesetzt wird: nur dies letzte hat die Macht der Verwandlung, nur ihm eignet die Kraft, die leergewordenen Beziehungen der Menschen wieder mit der lebendigen Glut der Gemeinschaft zu füllen.

Begehrnd und eifernd, tätig und strebend ist aller antike Eros, der Eros der Menschen und der Eros der Götter, der Eros des Könnens wie der Eros des Wissens, — er ist eine männliche Liebe und Eros ein männlicher Gott. Jene Agape dagegen, die Christus übt und lehrt, jene transzendente Liebe Gottes in Mensch und Tier und Ding, hat nicht die fordernde Stärke des griechischen Wollens, sondern die weiche Hingabe des orientalischen Gemüts, — sie ist tätig, doch indem sie gibt, nicht indem sie formt — sie ist weich, gewährend, verströmend . . . wo sie waltet, bilden sich Bünde und Gemeinden, deren Geschlossenheit sie wohl zu Herrschaft und Kampf befähigt, deren vornehmstes Gut und deren stärkste Kraft jedoch Dulden und Dienen und Glauben ist. Paulus, der in dem unvergänglichen Hymnus des ersten Korintherbriefes das hohe Lied dieser christlichen Liebe sang, hat denn auch in der Einrichtung der Gemeinden wie in der Verwaltungs- und Recht-Setzung niemals den Eros, stets die Agape als bindendes Element gewertet — aus der Agape fließen, rechtfertigen und begründen sich zugleich das brüderliche Verhalten der Gläubigen zueinander und die passive Stellung der Gläubigen zu allen Ordnungen von dieser Welt.

Das gleiche Wort „Bund“ oder „Gemeinschaft“ deckt oft einen völlig verschiedenen, ja entgegengesetzten Inhalt. Nicht um soziologischer Kategorien, sondern um des historischen Verständnisses und vor Allem um der heute wieder lebendigen Wesenheiten willen ist es nötig, in dieses Wort-Dunkel Klarheit zu bringen. Wären die christlichen Gemeinden Bünde von gleicher Bindung und Form wie die antiken, so hätten sie kaum auf die Dauer den Machtmitteln der Gegenseite wider-

stehen können — nur da sie dem Wesen nach anders waren, erwiesen sie sich als unbesiegbar, ja unangreifbar. Erotische Bünde gleicher Herkunft und Art, wie sie Griechenland von der Frühzeit über die Thermopylen bis zur Schlacht von Chaeronea, bis zur Vernichtung der letzten heiligen Schar und dem Ende hellenischer Freiheit kennt, wie sie zunächst Kern und Schild, später Auflösungsform der wichtigsten Poleis waren — erotische Bünde sind wie der Eros männlich, fordernd, zu tätigem Eingriff in die Formung des Menschen und die Lenkung des Staates befähigt, geschult und gewillt: sie sind der Quell und die Vereinigung der stärksten politischen Energie, militärischen Kraft und persönlichen Zucht. Die agapetischen Bünde dagegen sind a-politische Vereinigungen von Menschen verschiedenster Herkunft und Artung, verschiedensten Lebens und Berufs — sie sind prinzipiell übergeschlechtlich, während die erotischen notwendig ein-geschlechtlich sind, — sie sind einig im Glauben, wo jene im Sein und Wesen, — sie bewähren sich im Schenken und Dulden, wo jene im Wirken und Handeln, — sie scheuen den Kampf nicht, aber er ist ihnen befohlene Wehr, nicht wie jenen: Form des Daseins, — sie kennen das Leiden und lieben, ja begehren es, während jene es als ergänzende Nachtseite des Lebens zugleich meiden und verehren. Wer den spartanischen, aber auch noch den platonischen Nomos jenen agapetischen Geboten gegenüberstellt, die — mit Ausnahme des zweiten Korintherbriefs — jeder paulinische Brief nicht müde wird den Gläubigen einzuschärfen, der faßt sicher und einzeln den gewaltigen Unterschied, den die Veränderung der Bundes-Norm und -Mitte für jede Einzelheit der Lebensgestaltung mit sich bringt. In entscheidenden Punkten kann auch das Leben des Paulus selbst die Wandlung verdeutlichen, so gerade in der Stellung zu Kampf und Schwert. Er ist miles Christi, ein gewaltiger Streiter des Herrn gewesen, er hat sein ganzes Können, seine unerschöpfliche Phantasie, seinen klaren Verstand, seine mächtige Ueberzeugungskraft, er hat sein volles Leben eingesetzt für diesen Kampf und starb als Blutzeuge für die Wahrheit seines Evangeliums. Aber nie zog er das Schwert, nie rief er zum Schwert, im Dulden hat er sich als rechter Streiter

erwiesen; daß er fünfmal von den Juden geschlagen, dreimal gestäupt, einmal gesteinigt ward, — des rühmte er sich, und das ist der neue und sieghafte Ruhm der neuen Gemeinschaft.

* *

Erst von hier aus wird ganz begreiflich, wie groß, unüberbrückbar und unbegreifbar der Abgrund klapft sowohl zwischen der werdenden Kirche und dem bestehenden Staat, wie auch zwischen dem Prinzip der Kirche und dem Prinzip des Staats. Der Bund der Jünger, den Jesus geschlossen, wird durch Petrus zu Keim und Kern einer jüdischen Kirche; die all-menschliche Umfassung, die Katholizität des Prinzips, die Jesu göttlichen Geboten eignet, wird durch Paulus zu einer Katholizität der Wirklichkeit, der Tat: über den engen Kreis des jüdischen Volkes greift die Kirche hinaus und sucht ihre Gläubigen unter allen Völkern, sucht sie zumal in der Hauptstadt der Welt und findet sie bis hinein in die Paläste der weltlichen Herrscher. Selbständig waltet Paulus unter den gläubig gewordenen Heiden, aber wie er selbst nichts ist als ein Apostel des einen Herrn, so ist keine Gemeinde ein Andres als ein Glied der großen, der himmlischen Gemeinde, deren irdische Vertretung, deren irdische Stimme der Bund der Apostel in Jerusalem ist. Alle Dehnung des Kirchenraumes ändert nichts an diesem Charakter und Ort des Allerheiligsten — Aller Gläubigen Gebet richtet sich nach Jerusalem — nicht anders als später das Gebet der Muslim nach den heiligen Stätten des Islam, — und die „Heiligen“ in der Zionsstadt beanspruchen und gebrauchen das Recht: über die Gemeinden der Diaspora ihre Aufsicht zu üben, die Verkündung der Lehre zu überwachen und den Verkünder zur Verantwortung zu rufen, in Fragen der Lehre und der Personen endgültige Entscheidungen zu fällen, — eine Oberhoheit, deren materieller Ausdruck die Darbringung der Kollekten von den Tochter-Gemeinen an die Mutter-Gemeine ist.

Aber wie Jesu Tod hinausweist über Jesu Leben, wie die Kreuzigung es besiegelt, die Auferstehung es krönt und die Jünger zur Aufrichtung von Dogma und Kirche befähigt, so führt auch die römische Marter der Apostelfürsten ihr eigenes

Werk auf der von ihnen eingeschlagenen Bahn weiter und führt es hinaus über ihr ursprüngliches Ziel. Ob ein anderer Grund als der Wunsch, unter den Juden und Judenchristen von Rom das Evangelium zu verkünden, Petrus nach der Hauptstadt des Imperiums geführt — wir wissen es nicht. Möglich, daß, wie die Petrus-Simon-Romane des dritten Jahrhunderts es schildern, ein konkreter Anlaß durch die Notwendigkeit der Bekämpfung von falschen Propheten gegeben war; möglich sogar, daß Paulus es ist, dessen zwei Jahre währendes, trotz der Gefangenschaft wenig behindertes und offensichtlich erfolgreiches Wirken den Petrus zur Verkündung des echten Herren-Wortes nach Rom gerufen; denkbar auch, daß die dynastische Herrschaft von Jesu Familie in Jerusalem, die Ansätze zur Ausbildung eines „Kalifats“ auf die Dauer das Mißtrauen und die Gegnerschaft des ersten Apostels weckten. . Welches auch der Grund gewesen — für die Folgezeit war am wichtigsten die Tatsache selbst, daß Er, Petrus, der Apostel, der Fels der Kirche in Rom gelehrt und in Rom gelitten: Seine apostolische Wirksamkeit und sein Kreuzestod gaben der römischen Gemeinde unmittelbar eine Stärke und eine Weihe, die nur hinter Jerusalem zurückstand. Da zur gleichen Zeit und in der gleichen Verfolgung Paulus den Tod fand, konnte das Gedenken der Gemeinde an ihr gemeinsames Sterben die beiden Apostel, die auf Erden sich oftmals feindlich begegnet, wieder zum Bunde des Beginnes versöhnend zusammenschließen. Schon wenige zwanzig Jahre später beschwört Clemens, der große Vorsteher der römischen Gemeinde, ihr vereintes Bild als die „guten Apostel“, die „größten und gerechtesten Säulen“. Der Brief, in dem dies geschieht, ist ein Mahnbrief der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth — ein deutliches Zeichen dafür, daß in dieser kurzen Zeit es bereits der Gemeinde der Hauptstadt gelungen ist, sich zwar nicht ein Herrschaftsrecht, jedoch die Anerkennung einer apostolischen Aufsichtspflicht zu erwerben. Die Zerstörung von Jerusalem und die Flucht der ältesten Gemeinde, ihr Hinabsinken in den Kreis der umhergetriebenen jüdischen Sekten sind wohl die historische Grundlage der überraschend schnellen Entwicklung; wie das jüdische Volk nicht mehr dem

heiligen Tempel zinst, sondern die alte Kopfsteuer nun an den Jupiter Capitolinus und seinen irdischen Vertreter, den Cäsar, zu entrichten hatte, so mag auch für die Christengemeinden der Brand der heiligen Stadt die jenseits gerichteten Blicke stärker auf das himmlische Jerusalem, die diesseits gerichteten stärker auf die siegreiche Stadt des Antichrist gezogen haben. Der doppelte Prozeß der feindlichen Auseinandersetzung mit dem römischen Staat und des schrittweisen Aufbaus einer römischen Kirche nimmt von hier aus seinen Ausgang; wir betrachten seine wichtigsten Stufen und Formen im Abend- und Morgenlande, die gleichzeitige Unterhöhlung des Imperiums durch den östlichen Glauben und die Einfügung von Staatsbild und Rechtsnorm in die neue Sittenlehre mit Hilfe römischen Rechts und griechischer Philosophie.

DAS WACHSTUM DER KIRCHE

1.

STAAT UND KULTUR DES IMPERIUMS IM KAMPF GEGEN DAS CHRISTENTUM

Nicht das Urchristentum hat den Kampf von Kirche und Staat entfesselt, wie der abgründige Haß der Apokalypse gegen das satanische Rom, das neue Babylon glauben lassen könnte, sondern ursprünglicher Träger des Kampfes ist ausschließlich das Imperium gewesen. Der Bund der Jünger und die paulinischen Gemeinden sind so ganz auf das nahende Reich gerichtet, so völlig von eschatologischen Hoffnungen erfüllt, so bar jeden Verlangens nach Eingriff und Herrschaft im untergehenden Staate, daß nicht nur politische Klugheit, sondern vor allem ein christliches Gefühl des Erhaben-Seins ihnen das stillschweigende Einfügen in die obrigkeitliche Ordnung gebietet: Ja, darüber hinaus mußte sogar der Glaube an die göttliche Herkunft und Ordnung von Welt und Geschichte auch den bestehenden Staat mit dem Glanz des Gottgewollten umkleiden: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat; denn es ist keine Obrigkeit ohne von Gott“, heißt es denn auch in schon früher erwähnten Worten des Römerbriefes.

Rom aber herrschte noch machtvoll in dem Aiōn, den diese frühen Christen bereits dem Ende nahe glaubten, Rom war von jedem fatalistischen Hinnehmen einer neuen Ordnung weit entfernt, und Rom erkannte daher, was den neuen Bekennern in seinen politischen Folgen nicht bewußt war: daß der junge Glaube und die neue Gemeinde für die bestehende Ordnung der Welt unheil- und umsturzträchtig, daher mit der römischen Ewigkeit nicht verträglich, von der römischen Staatlichkeit nicht zu dulden war. Dennoch steht das scharfe Vorgehen gegen die Christen in seltsamem, nicht ganz auf-

klärbarem Kontrast gegen die duldsame Bevorzugung, deren sich oft zur gleichen Zeit die Juden zu erfreuen hatten. Staatsrechtlich war — wir deuteten es schon früher an — der jüdische Glaube dem römischen Gesetz nicht weniger fremd und feind als der christliche. Die römische wie jede antike Religion ist untrennbar mit ihrem Staat verbunden; sie kennt eine Vielzahl von Göttern so wie der Staat eine Vielzahl von Sippen und Stämmen, später von Gemeinden und Provinzen; sie ist wach und offen für alles Göttliche und alle Götter, so wie der antike Mensch begabt und bereit ist das Göttliche zu preisen, wo und in welcher Form auch es auftritt, — bereit zumal, es in immer neuen Erscheinungen des staatlichen Lebens wiederzufinden und zu verehren. Die antike Religion ist vorwiegend eine Religion des Auges, nicht des Geistes, sie ist eine Religion der sinnlichen Welt, in der Wahrheit und Schönheit, Tapferkeit und Rechtschaffenheit befaßt sind, nicht eine Religion des Sittlichen, das ihr nur als Teilgebiet erscheinen konnte. Sie erkennt ihre Gläubigen an der gemeinsamen Feier, einer sinnlichen Begehung, nicht an einem Bekenntnis zu einem dogmatischen Wort. Sie war darum verträglich mit allen nationalen Göttern des antiken Lebenskreises, verträglich sogar mit den nationalen Göttern des Orients, da sie die Kraft hatte, in ihnen unter anderm Namen die eigenen Götter zu entdecken. Aber der antike Staat und die antike Religion mußte sich bedroht fühlen und langte an der Grenze der Duldungsmöglichkeit an, wenn eine dieser „Superstitionen“, ein solcher Aberglaube, ein solcher fremder Glaube seinen nationalen Charakter aufgab, — wenn er seinem Gott die Ausschließlichkeit, seinen Gläubigen die Auserwähltheit zusprach, — wenn er mithin nicht nur einen universalen, einen katholischen Anspruch erhob, sondern auch seine Bekenner als die einzigen Gottgläubigen feierte und stärkte. Das war ἀθεότης, Gottlosigkeit, war Götterleugnung, Leugnung der offiziellen Götter des römischen Staats. Niemals hat daher auch das Imperium den Uebertritt von römischen Bürgern zum Judentum geduldet; dies war Apostasie, Abfall, Verrat, dies ahndete das römische Recht als Kapitalverbrechen.

Aber dieses gleiche Imperium hat es doch von Anfang an

gestattet und begünstigt, daß Juden das römische Bürgerrecht erwarben, obwohl sich dies mit der ganzen Strenge römischen Staates und Staatsrechts genau so wenig vertrug. Ja darüber hinaus erwies sich Cäsar als Gönner und Beschützer der Juden und auch Augustus vermied jeden Zusammenstoß mit ihrem Glauben. Cäsar, wie vor ihm Alexander, hat in ihnen offensichtlich gerade das Universale, das Kosmopolitische als mögliche Bindung eines monarchischen Weltreiches geschätzt, und der jüdische Ein-Gott mag ihm als eine Stütze, vielleicht auch als himmlisches Spiegelbild der erstrebten Einherrschaft erschienen sein. Aber wenn Augustus, statt auch bei den Juden auf der Verehrung seines kaiserlichen Numens zu bestehen, nur eine Stiftung errichtet, damit Tag für Tag im Vorhof des Tempels ein Brandopfer für das Wohlergehen des Kaisers dargebracht wird, wenn er den Juden besondere Vorrechte, wie die Anerkenntnis der Sabbatrube, gewährt, so müssen andere, stärker in römischer Tradition wurzelnde Gründe ihn bestimmt haben. Gewiß ist die Ueberlieferung richtig, daß schon Aristoteles die alte Weisheit des jüdischen Gesetzes erkannt hat, und zahlreich sind aus nach-augusteischer Zeit die Belege, daß römische Vornehme sich zu dem sublimierten, durchgeistigten Glauben hingezogen fühlen; möglich also, daß, zeitlich ihnen nahe, auch der philosophisch geschulte Kaiser der Weisheit jüdischer Priester eine gewisse Ehrerbietung zu bezeigen gedachte — möglich auch, daß er in der Stadt, deren Tempel ihm verschlossen war, wenigstens durch ein eigenes Opfer die kaiserliche Hoheit täglich vor Augen führen wollte. Jedenfalls aber gilt seine Achtung nicht dem jüdischen Volk, sondern dem jüdischen Gott, und hierin mag das Geheimnis der staatlichen Duldung liegen: Die jüdischen Gebräuche waren für alle Nicht-Semiten fremd, peinlich, ja abstoßend — in ihnen wohnte keine Verführungsmacht; dagegen der aus dem Kern des späten Glaubens stammende, durch indisch-persische und hellenistische Einflüsse gereifte und gewandelte, philosophische Gehalt der jüdischen Lehre, besaß wohl starke, doch nicht bedrohliche Anziehungskraft; denn er war seinem Wesen nach so stark aristokratisch, so sehr auf das Verständnis der Gebildeten beschränkt, daß hieraus dem Staat keine Gefahr

erwachsen konnte. Ein duldsames Gewährenlassen der Juden kennzeichnet darum und von da an trotz einzelner Abweichungen die große Linie der Politik der römischen Cäsaren. Es überdauert erstaunlicherweise selbst den jüdischen Krieg, der für Rom kein religiöser, sondern ein politischer Kampf ist und mit der Vernichtung des jüdischen Staates endet. Obwohl hier nach die Juden, staatsrechtlich betrachtet, keine Nation mehr sind und somit die antike Grundlage ihrer Superstition verschwunden ist, obwohl nach den entsetzlichen Blutopfern dieses und noch stärker der folgenden Judenkriege der Judenhaß im ganzen Reich, auch unter den Gebildeten, zunimmt, finden bis zu Alexander Severus hin die staatlosen, jüdischen Gemeinden nicht nur wohlwollende Duldung, sondern tätigen Schutz ihres Kultes und ihrer Gebräuche.

Erst von diesem Hintergrund aus wird deutlich sichtbar, welch unerhörte Tatsache für die Antike die Christenprozesse darstellen. Da wir Jahrhunderte bis zur Vernichtung geführter Glaubenskriege überblicken und uns die Fakten als solche schon von Kind auf bekannt sind, erscheint uns als fast selbstverständlich, was eine völlige Neuerung, was in aller antiken Geschichte ganz ohne Vorgang war. Alle Verfolgungen, schon die neronische, setzen voraus, daß die römischen Machthaber, sei es Nero, sei es seine Berater, erkannten, was die neuen Gläubigen selbst noch nicht wissen: die christliche Lehre ist nicht das Bekenntnis einer jüdischen Sekte, sondern ist eine neue Religion. . . Ob es im Prozeß des Paulus zutage trat, ob von Antiochia her mit dem Christennamen sich das Bewußtsein christlicher Besonderheit verbreitet, — nicht einmal eine Mutmaßung ist möglich. Aber die Erkenntnis ist da und geht nicht mehr unter, daß hier keine Nation, kein nationaler Glaube auftritt, sondern die erste Superstition ohne nationalen Ursprung und ohne nationale Bindung . . .

Dies — und nicht etwa die falschen Beschuldigungen der Christen als Brandstifter — bildet deutlich den letzten Grund der Verfolgung: Im Namen „Christen“ allein schon lag für die staatgebundene, nomokratische Antike ein todeswürdiges Verbrechen. Daneben mag die große Zahl der in kurzer Zeit gewonnenen Anhänger dem römischen Staat diese neue Irr-

lehre als besonders gefährlich gekennzeichnet haben — von einer „großen Menge“ von Auserwählten, die mit den Aposteln den Tod erlitten, spricht der erste Brief des Clemens, — eine zuverlässige Angabe und für Niemanden verwunderlich, der die gewaltige Missionskraft des Paulus spürte. Zu alledem ist dann, soweit der Bericht des Tacitus die Stimmung der herrschenden Kreise richtig wiedergibt, entscheidend eine aristokratische Verachtung, ja ein Ekel vor der als plebejisch und töricht empfundenen Lehre hinzugetreten, auf dessen Boden erst das Recht in seiner ganzen Härte hat walten können: In der Hauptstadt, wo alle Greuel und Schamlosigkeiten zusammentrafen und verehrt wurden, sah man den einst durch den Tod des Christus für den Augenblick unterdrückten, verderblichen Aberglauben sich verbreiten — da ergriff man seine Bekenner um der Erhaltung des Staates willen und tötete sie unter Martern als „Abscheu des Menschengeschlechts“....

Wie stets wenn sich-abschließende Bünde und Gemeinden bestehen, hat dann die Fama noch das Ihrige getan, um alle Verbrechen aller Zeiten dem geheimnisvollen Glauben anzudichten. Thyestische Mahle, oidipodäische Laster, Ritualmorde und Ausschweifungen warf man den christlichen Konventikeln vor, — Anschuldigungen, die gar nicht ausbleiben konnten bei der Herausforderung, die gerade für den in heller Oeffentlichkeit und breiter Gastlichkeit lebenden römischen Menschen mit der Absonderung der Gläubigen gegeben war. Zwar stellt sich regelmäßig vor Gericht heraus, daß alle diese Anklagen aus dem Nichts geschöpft sind und ins Nichts zerfallen — aber mit dem Bekenntnis zu Christus, mit der Verweigerung des Opfers vor den Staatsgöttern, zumal vor dem Standbild des Kaisers, haben doch alle, die vor Gericht gezogen sind, das Leben verwirkt.

In einem berühmten Brief des jüngeren Plinius, der als Statthalter von Pontus und Bithynien seinem kaiserlichen Freund und Herrn, Trajan, von seinem Vorgehen gegen die Christen berichtet, ist Grund, Art und Ergebnis solcher Untersuchungen aufs genaueste festgehalten. Auffällig ist dem Plinius und allein schon strafwürdig die „Hartnäckigkeit und unbeugsame Widerspenstigkeit“ des christlichen „Wahn-

sinns“ — aber auch nicht einen Augenblick lang faßt ihn der Gedanke, daß diese Menschen, die vor Tagesanbruch zusammenkommen und Christus „wie einem Gott“ einen Hymnus singen, die sich dann trennen und an anderm Ort ein ganz gewöhnliches und unschuldiges Mahl einnehmen, die sieghafte Religion des neuen Aiōn bekennen. So sehr er durch Befragung und Folter „geheime Verbrechen zu entdecken sucht“, — er findet nichts als einen „Aberglauben, einen verworfenen und maßlosen“. Es ist gewiß die allgemeine Ansicht jenes edlen und feingebildeten Kreises um Trajan, die hier Plinius als sein Wortführer zum Ausdruck bringt; es ist zugleich aber auch dieser Brief und die Antwort des Kaisers ein Zeugnis dafür, wie innerlich schwach der römische Staat, trotz aller Härte des Strafprozesses, schon zu Beginn des zweiten Jahrhunderts in diesem Kampf um sein Wesen, seine Götter und sein Reich den christlichen „Götterleugnern“ gegenüberstand. Es gibt Bewegungen religiösen und geistigen Ursprungs, die niemand zerschlägt, als wer mit dem heldischen, von keiner Besinnlichkeit geschwächten Mut der Drachentöter den Kampf aufnimmt, bereit, Myriaden mit seinem Schwerte hinzuopfern. Der Arm des Römers aber hatte nichts mehr von dieser urwüchsigen Sicherheit barbarischer Völker — den todesmutigen, ja todessüchtigen Gläubigen trat er mannhaft gegenüber, doch nicht mehr kampfesfroh, nicht angriffswillig; anders als das Rom der punischen Kriege sucht das kaiserliche Rom seinen Gegner nicht mehr auf, um ihn zu vernichten, sondern beschränkt seine Kampfeskraft und Gesetzesstrenge auf die seltenen Gelegenheiten, wenn Angriffe des Gegners die Abwehr erheischen oder Anzeigen ihm die Staatsverbrecher zur Aburteilung weisen. Trajan, nach außen hin der letzte Träger des römischen Macht- und Erweiterungsdranges, hat im Innern, verhängnisvoll duldsam und blind wie seine Nachfolger, diese „aufgeklärten“ Grundsätze seinen Statthaltern als Richtschnur ihres Handelns gegeben. „Nec nostri saeculi est“, — „es geziemt sich nicht für unser Jahrhundert“, bedeutet er dem Plinius: auf anonyme Denunziationen hin vorzugehen. Es geziemte sich auch nicht, die Anhänger des neuen Glaubens aufzuspüren, wie es noch anderthalb Jahrhunderte

zuvor mit schaurigem Erfolg die Proskriptionen gegenüber Angehörigen des eigenen Stammes getan hatten: im duldsamen Schutz des aufgeklärten Regimentes konnte die Kirche Christi sich sammeln, festigen und ausbreiten.

Wenn es außer der allgemeinen, doch nicht aggressiven Verfemung der neuen Religion durch den alten Staat in einzelnen Orten und Provinzen zu starken, unmittelbaren Angriffen auf die Christen kam, so ist ihr Träger in den ersten zwei Jahrhunderten das gemeine Volk und die Priesterschaft. Die Gründe der Volksbewegungen waren damals wie in späterer Zeit sehr verschieden, — bald mag törichter Aberglaube, bald Handelsneid die Grundlage gebildet, bald eine städtische Obrigkeit, bald ein jüdischer Ablenkungsversuch anstiftend dahinter gestanden haben, bald auch mag elementar in ihnen die Verzweiflung zum Ausdruck gekommen sein über die todbringenden Seuchen, über die städte-verödende Pest, die als Strafe zu kommen schien für den Abfall von der Väterreligion. In Bithynien zuerst treten daneben die alten Tempel und die mit ihnen verbundenen Wirtschaftsinteressen in den Kampf. Schon wenige vierzig Jahre nach dem Tod der Apostelfürsten hat dort das Christentum nicht nur die Städte, sondern auch die Dörfer und die Aecker ergriffen, die Tempel der alten Götter stehen leer, die heiligen Feste werden nicht mehr gefeiert, die Opfertiere finden keine Käufer. Das ruft die Priester zur Gegenwehr, und in ihnen sind die Ankläger zu suchen, die die Christen vor das Gericht des Statthalters bringen. Von reinen Volksbewegungen dagegen weiß schon die Apostelgeschichte zu berichten — eine reine Volksbewegung ist auch der Anstoß zu jener smyrnäischen Verfolgung, der Polykarp zum Opfer fällt, — eine Volksbewegung scheint auch schon vorher in Antiochia zur Gefangensetzung und Verschickung des Ignatios geführt zu haben. Nur von der Verfolgung des Jahres 177 in Lugdunum ist gewiß, daß in ihr der römische Statthalter selbst eine entscheidende Rolle spielt, daß er sich nicht mit der Bestrafung der Angeklagten begnügt, sondern selbst inquiriert und die Verfolgung auf weitere Kreise ausdehnt.

Aber dieses Jahr 177 bezeichnet doch bereits einen Um-

schwung der römischen Politik; es fällt unter die Regierung des Kaisers Marcus, die philosophisch die Höhe, politisch das Ende der humanen, aufgeklärten Periode darstellt. Trajan hatte die Möglichkeit einer toleranten Gebärde, da seine politisch-militärische Macht überwältigend und jedem möglichen Angriff gewachsen war. Hadrian konnte die gleiche Politik vertreten, da sein theatralischer Romantizismus von Griechenland her die alte Religion neu zu beleben meinte. Antoninus Pius hielt in edler Menschlichkeit noch an den alten Grundsätzen fest, als ihre politische wie ihre geistige Unterlage bereits geschwunden war. Mit Kaiser Marcus aber war das Imperium bereits so stark orientalisiert, daß die edle, geistige, römische Haltung noch dem einzelnen Menschen, jedoch nicht mehr dem Imperium gemäß war. Deutlichstes und gerade für uns wesentlichstes Zeichen ist die veränderte Stärke, mit der plötzlich für die geistigen Führer der Zeit das Christentum als reale Macht in den Gesichtskreis rückt.

Auch hier ist nach Gründen zu suchen ein vergebliches Unterfangen. Die Zeit des alten römischen Reiches war vorüber — das zeigt sich allerorts in mannigfachsten Formen —, aber diese Formen sind nicht die Gründe, sondern die Zeichen des Verfalls. Mit niegesehener Pracht hatte Hadrian die Städte des Imperiums bekleidet, in kleinen Gemeinden wurden Marmorbäder eingerichtet und Prunktheater, ein Reichtum ergoß sich über die Welt, wie ihn in solchem Glanz und solcher Allgemeinheit keine Epoche und keine Oekumene je wieder gesehen. Weite Stätten, die heute der Wüstensand bedeckt, gaben Millionen von Menschen Leben und Nahrung, Polis reihte sich an Polis in heute öden Gebieten von Kleinasien und Syrien, von Mesopotamien und den nordafrikanischen Ländern am Mittelmeer. Aber diese Blüte war trügerisch, die Kultur war hohl und leer, in den zivilisatorischen Prächten war kein wirkliches Leben mehr vorhanden. Als die Seuche ihren grausigen Todesweg ging und die erschreckten Menschen fliehend vor sich hertrieb, zerstörte sie nur Familien, die schon jeder über-privaten Bindung, jedes religiösen, jedes Geschlechter-Charakters bar waren, entfesselte sie nur die längst erwachten Begierden der großen Masse gegen die wenigen Rei-

chen, zwang sie den Staat nur, da er Italiker zur Verhinderung der Entvölkerung nach Spanien umsiedeln mußte, die Folgerung zu ziehen aus der weit früher eingetretenen Vernichtung des Heimatgefühls, der Auflösung aller Verbundenheit mit Staat, Stamm und Land. Marcus, der große Stoiker auf dem Thron der Cäsaren, hat mit unbeugsamer Kraft sich den äußeren Feinden entgegengeworfen, hat seinen schwächlichen Körper und sein verblutendes Volk zu letzten heroischen Anstrengungen im Kampf gegen die von allen Seiten hereinbrechenden „Barbaren“ emporgerissen. Aber der inneren Gefahr, der geistigen Leere, der Verzweiflung der Menschen zu begegnen fehlte ihm die gebietende Kraft und das rettende Wort. Selbst noch ein männlicher Römer mit Väterstolz, Verantwortungswillen und Pflichtbewußtsein, selbst noch persönlich fromm und den alten Göttern gläubig folgend, hat er doch nicht mehr die menschen- und staat-umformende Macht der römischen Nobilität und der iulischen Kaiser, nicht mehr den Formungswillen der polis-gerichteten Philosophen; innerlich müde führt der Cäsar sein beispielhaftes Leben, — nach außen ein Kämpfer, nach innen ein Dulder — ein für sich alleinstehender, geistig hochbedeutender, doch selbst geistig isolierter Privatmensch als Vertreter von Kaisertum und Reich. Vom Thron des Augustus, fünf Menschenalter nur nach seinem Tode, verkündet dieser Philosophen-Kaiser: „Was ich auch immer sein mag, es ist doch nur ein wenig Fleisch, ein schwacher Odem (Pneuma) und die leitende Vernunft.“ . . .

Kaum ein Römer der späten Antike, der kaiserlichen Zeit, hatte das Auge und die Kraft, im Leibe das Bild die Form die Erscheinung des Gottes zu sehen, wie die Griechen und Römer der Früh- und Blüte-Zeit es wußten und schufen. Hadrian, Aufklärer und Schwärmer zugleich, erlebte in Antinous den letzten Nachklang antiker Schönheit; aber sein Gott Antinous hatte nichts mehr von der lebendigen Macht der antiken Götter, — das Bild des Kaiserliebings zog ihn zur Erde herab. Ja, schon der Kult des Heilands Augustus erschien Manchen als Abkehr von klassischer Gottheit, da er nicht dem klassisch-schönen, dem göttlich-großen Menschen allein galt, sondern dem Kaiser, der Cäsar-, der Augustus-

Würde. Indessen wenn man auch dies alles schon als Orientalisierung deutet, — wenn man den tiefen Abscheu des römischen Adels versteht, daß in kurzer Zeit um dieser Würde willen Lüstlinge und Narren zu Kult und göttlicher Ehrung gelangten, — wenn man den Bruch mit der echten Tradition und seine Folge, die Leib- und Weltflüchtigkeit begreift: so ist der Abstand doch noch ungeheuer zu dieser müden Lebensweise Marc Aurels. Der schöne Leib, in dem sich einst alle Epiphanie, alle Erscheinung des Gottes vollzog, nun ein Gemenge von Vernunft, Pneuma und etwas Fleisch. . . . Und dieses „Fleisch“, wie ist es aufs tiefste verachtet: „Verlaß die Bücher · meide die Zerstreuung · es ist Dir nicht vergönnt. Vielmehr als ob Du schon sterben solltest, so verachte das Fleisch · Blut und Knochen und Gewebe — ein Flechtwerk aus Nerven, Blutgefäßen, Adern. Betrachte auch den Odem · was ist er? Wind, und nicht einmal stets der gleiche, sondern jeden Augenblick ausgeatmet und wieder eingeatmet.“

Schon unter der machtvollen Regierung Trajans lagerte dumpf die Empfindung über der Welt, daß das römische Reich von schwerem Schicksal bedroht sei. Gleichzeitig wird in den Weissagungen jüdischer und christlicher Sibyllen die Gewißheit des kommenden Reichsuntergangs so groß und überzeugend verkündet, daß sie ganze Völker in einen aussichtslosen Kampf gegen das Imperium zu treiben vermag. Aber nun zuerst ist es ein Cäsar selbst, der von dieser müden Stimmung untergehender Völker und Kulturen ergriffen wird und ihr einen bleibenden, Jahrhunderte ergreifenden Ausdruck verleiht, nun zuerst wird die Vernichtung des antiken Leibes für den edelsten Herrscher der Epoche Voraussetzung all seines Denkens und Handelns. Auch die Symbole eines Volkes leben und sterben mit ihm und seinen Göttern. Als des jugendlichen Nero augustische Schönheit sich in das grause theatralische Mannesantlitz wandelt, als mit seinem Tod an die Stelle der klaren Züge und des wohlgebildeten Körpers der Julier die feiste Wohllebigkeit und schlechtere Rasse der Flavier tritt, ist mit dem Ende der adligen Epoche des römischen Imperiums schon das Vorrecht und Vorbild des edlen Leibes vernichtet. Aber Weltflucht und Todessehnsucht, die vereint erst die Ent-

götterung des Leibes geistig faßbar und sittlich wünschbar machen, weckt erst das nächste Jahrhundert in den Menschen — in den Römern als letztes Zeichen und mitwirkenden Anlaß unseligen Niedergangs, in den Christen als Zeichen und Anlaß begnadeten Aufstiegs. Fleisch, *σαρκία*, ein christen-nahes Wort, nicht mehr Leib, *σῶμα*, das antike Bild, drückt des Kaisers Lebens- und Körpergefühl zumeist nun aus; damit sind endgültig Antike und Christentum auf eine gleiche Ebene gerückt, damit ist die kühle Nichtachtung, das stolze Sich-Nicht-Kümmern der vergangenen Dezennien für den antiken Menschen nicht mehr möglich; denn wenn sein eigenes Leben nun in der gleichen Richtung, sein eigenes Denken in den gleichen Bahnen verläuft, wird das Christentum aus einer geistig gleichgültigen Bewegung der unteren Schichten zum geistigen Konkurrenten und zum gefährlichsten Feind nicht nur mehr der alten Kulte, sondern nun auch der spätrömischen Geistigkeit überhaupt. Ja mehr als das: indem die späte Lebensweisheit des Römers in weltflüchtig-orientalischen Vorstellungen und Bildern sich bewegt, begibt sie sich auf eine Ebene, die dem christlichen Gegner vertraut und heimisch ist, wo seines Christus-Glaubens starke Wurzeln und Verheißungen, seines Christus-Lebens mächtige Hoffnungen und Ziele liegen. Auf diesem Schauplatz war darum das Römertum wohl jeder würdigen Haltung und Handlung fähig, doch in dem Kampfe um die Seelen der späten Menschheit von Anbeginn an unterlegen.

Der Kaiser selbst hat den bestehenden Unterschied sehr viel größer gesehen, als er in Wirklichkeit noch war. Er, dem seine Vernunft, der *Nūs*, die Richtschnur für sein persönliches Leben und die Verbindung zur *Pronoia*, der Vorsehung gab, mußte es für den tiefsten Gegensatz halten, ob einer dem *ἡγεμονικόν*, der leitenden Vernunft oder einem fremden Sittengebot folge. So fordert er die dauernde Bereitschaft der Seele, aus dem Leibe abzuschneiden; „aber diese Bereitschaft muß aus eigenem Urteil kommen, nicht aus leerem Eigensinn wie bei den Christen, sondern nach reiflicher Ueberlegung und mit Würde und so, daß es auch Andere überzeugt, untheatralisch“. Für sich selbst konnte Marcus noch so sprechen — seine Zeit

als Ganzes aber wollte nicht mehr in Vernunft erkennen, sondern in Glauben wissen. Sie suchte für ihr bedrohtes Dasein einen Halt und war bereit, wenn die Philosophenschulen ihn nicht boten, zu den Christen überzuwechseln, — wenn der Christenglaube ihr nicht half, zu den Kynikern umzukehren. Daher fällt in diese Epoche die eigentliche Wirksamkeit der großen erst heidnischen, dann christlichen Apologeten, daher empfindet nun zum erstenmal der gebildete Römer den Zwang zu geistiger Abwehr der bedrohlichen Verführung, daher entsteht in diesen Jahrzehnten die mächtigste und bis zu Porphyrios hin wichtigste Verteidigungs- und Angriffs-Schrift der alten Philosophie: das „Wahre Wort“ des Celsus.

Λόγος ἀληθής, wahre Lehre — der Titel schon kündigt wieder die vermischende Spätzeit an. In *ἀληθής* klingt noch *ἀλήθεια*, die „Wahrheit“ der ersten Sophistik nach, um die Protagoras und seine Nachfolger rangen, bis Platon der Göttliche sie verkünden kam. Auch das Wort *Logos* ist alt — aber in welch gewandeltem Sinn begegnet es hier: einst war es als Rede das Gegenstück der Tat, doch niemals hatte dem antiken *Logos* jene letzte Wahrheit innegewohnt, die der *Mythos* gab, nie hatte die Rede, nie das Wort jenes höchste Wissen vermittelt, das im runden, gestalteten Werk der Täter, Dichter und Weisen für alle Ewigkeit befaßt ist. Nun ist es schon so weit, daß selbst der Vorkämpfer der Antike in einem *Logos* die Wahrheit geben will. Da aber dieser *Logos* gar nicht die seinem inneren Wesen gemäße Form ist, zugleich auch da Celsus als philosophischer Spätling nicht mehr die sokratische Kraft des eigenen Wahrheits-Suchens besitzt, kann die Schrift ihr eigentliches Ziel nicht erreichen, sondern erschöpft sich im wesentlichen in Bekämpfung des neuen Gegners und der neuen Lehre. Bezeichnend genug, daß trotzdem oder deshalb das Werk des Celsus durch mehr als fünfzig Jahre die geistige Stütze des gebildeten Römers im Kampfe gegen die Christen darstellte, — eine Tatsache, die Origenes noch nach dieser Frist bestimmte, dem Drängen eines Freundes auf Abfassung einer Gegenschrift zu folgen, der „acht Bücher gegen Celsus“, die zugleich die Anklage des Römers bewahrten und die erschöpfendste und tiefste aller christlichen Apologien der Epoche darstellen.

Von der Leistung des Origenes ist später zu sprechen. Hier ist zuerst das Werk des Celsus für uns wichtig und die Beantwortung der Frage: Wie sieht der gebildete Römer seinen Feind und welche Waffen besaß und gebraucht er gegen ihn? Man ist leicht versucht die Antwort zu geben, daß noch der Römer des ausgehenden zweiten Jahrhunderts mit der gleichen Verachtung den Christen begegnet, wie sie in den Worten des Tacitus, den Worten und Handlungen des Plinius sich äußert. Tatsächlich hat auch er noch die stolze Abneigung des Aristokraten gegen die „Religion wandernder Handwerksburschen“. Tatsächlich schilt er und höhnt er noch über „die Wollarbeiter und Schuster und Walker“, die — selbst aller Sitte und aller Bildung bar — in Gegenwart des Hausherrn den Mund nicht öffnen, vor unverständigen Kindern und Frauen dagegen sich als die Lehrmeister der letzten Dinge geben; die im Frauengemach, in der Schusterwerkstatt, der Walke, bisweilen auch auf öffentlichen Plätzen, unmündige Kinder, herumlungernde Sklaven und einfältige Mitläufer, Dumme und Narren, Ungebildete und Toren um sich scharen und zur Annahme ihres Glaubens zu bewegen suchen. Tatsächlich sieht er in den „Sündern, den Unverständigen und Unmündigen, die das Reich Gottes aufnehmen wird“ — nichts Anderes als Diebe, Giftmischer und Tempelschänder, ein Gesindel würdig des Gefolges eines Räuberhauptmanns. Aber so sehr diese Zeichnung der Bekenner des neuen Glaubens mit allen Mitteln der Rhetorik arbeitet und so stark ihre Wirkung war und ist, so liegt der Nachdruck und das Eigentümliche der Schrift des Celsus doch nicht in solchen Schmähungen. Was ihr das Gewicht gibt und sie zum „Logos“ macht, ist die Verkündung der — dürftigen — eigenen, philosophischen Wahrheit in sachlicher Auseinandersetzung mit der neuen Lehre. Die Zeit ist vorüber, in der der Gebildete achselzuckend über sie hinweggehen konnte — in Kenntnis sie bekämpfen ist bereits Aufgabe und Pflicht. Noch sind es nicht die „kanonischen“ Schriften die Celsus zugrunde legt — die Evangelien hat er kaum gelesen —, aber die wichtigen Dogmen und manche partikuläre, zumal markionitische Sektenlehre ist ihm bekannt. So vermag er nicht mehr die tiefe Sitt-

lichkeit des christlichen „Aberglaubens“ völlig zu leugnen und er hat nur noch die Wahl: entweder Irrtümer der neuen Dogmen philosophisch zu erweisen oder, wenn dies unmöglich, ihren christlichen Ursprung zu bezweifeln. Derart wendet er sich immer wieder gegen die Lehre von der Auferstehung im Fleische, — jedoch nicht mehr lachend wie einst die Athener über die Predigt des Paulus, sondern mit Argumenten, mit Gründen kämpfend, also nicht mehr auf anderer, sondern auf gleicher Ebene stehend. Derart bekämpft er die Vergöttlichung Jesu, des „Anführers im Aufruhr“, der ein schändliches Leben mit dem erbärmlichsten Tode beschloß — und nennt doch im gleichen Atem selbst Jesus einen Gott, „euern Gott“. Derart hält er die alten Staatsgötter dem neuen Aberglauben entgegen, — und wäre doch bereit ihn zu dulden, wenn nur nicht gerade Christus, sondern etwa Orpheus sein Mittelpunkt wäre. Derart behauptet er gegenüber den christlichen Gottes- und Sittenlehren die Priorität Platons, dessen Timaios in diesen Jahrhunderten für die sublimierte Gottesauffassung der Antike die beste Waffe im Kampf gegen den geistigen Gottvater des Christentumes darstellt, — und sieht nicht, daß es dem Gegner wie bei jedem neuen Wort und jeder neuen Tat nicht auf die Erstmaligkeit eines Gedankens ankommt, sondern auf die Einmaligkeit des Lebens und Glaubens, auf göttliche Eigenkraft und Eigenrecht, auf die Verwandlungsstärke und auf die Schöpfungsmacht. . . .

Es ist ein merkwürdiger Widerspruch in dieser Haltung des Römers zwischen der äußeren Ueberlegenheit seines Auftretens und der — ihm unbewußten — inneren Schwäche seines Standpunktes, — am deutlichsten vielleicht faßbar in der rhetorischen Frage, was mit dem römischen Reich geschehen werde, wenn alle Römer den christlichen Gott, den „Allerhöchsten“ anriefen und verehrten. . . . Noch ist es nicht so weit — noch kann zur Abschreckung das Schicksal der Juden beschworen werden, denen die Herrschaft der Welt geweissagt war und doch nicht eine Scholle, nicht ein Herd, nicht eine Wohnstätte blieb. Aber bezeichnender für die Stimmung der Zeit als die verneinende Antwort ist die Tatsache, daß überhaupt die Frage auftaucht — der innere Abstand zum Rom

des Trajan ist größer als zum zeitlich zweifach entfernten Rom des Konstantin. . . So war wohl auch der abschließenden Mahnung des Celsus nicht viel Erfolg beschieden: wenn er die Christen auffordert, dem Kaiser mit all ihrer Kraft zu dienen und für ihn zu Felde zu ziehen, wenn er sie ermuntert, obrigkeitliche Aemter in der Gemeinde zu übernehmen, so mag den Gläubigen, nicht anders als uns heute, diese zur Erfolglosigkeit verurteilte und doch so eindringliche Beschwörung nur als Zeichen erschienen sein, daß ihr Verhalten den Gegner bereits empfindlich schwäche und daß ein kurzes Ausharren Gewähr für einen sicheren Sieg in sich enthalte.

Man hat von einer zweiten Religiosität gesprochen, die das Altern der großen Kulturen begleite. Und in der Tat könnte der Kampf der römischen Kaiser gegen das Christentum von Aurelian zu Diocletian unter diesem Bilde erscheinen. Aber die Schrift des Celsus läßt doch die verhängnisvolle Schwäche der römischen Stellung deutlich sehen: der Römer kämpft schon auf dem Schlachtfeld, das der Gegner vorschreibt, und selbst wenn das Imperium als letztes Mittel planmäßige Verfolgungen einleitet, verwendet es nicht eigne, sondern gegnerische Waffen. Gewiß, die alten Kulte sind noch nicht erstorben; die alten Götter haben noch die Macht, das Wesen und den Kult der östlichen und nördlichen Barbarengötter an sich zu ziehen und aufzusaugen; zumal das Heer bleibt treuer Hort der römischen Staats- und Kaiser-Religion und noch im Jahre 246 errichtet eine römische Abteilung in Germanien am Geburtstag des Augustus seinem Genius einen Altar. Allein auch hier ist — unbewußt — eine innere Wandlung zum Orient hin vor sich gegangen. Seit Septimius Severus hat der Gott-Kaiser die letzten Reste römischen Wesens abgestreift, ist er ausschließlich orientalischer Gott, ist er *dominus ac deus*, wie es ähnlich, nur stärker hellenistisch, einst Caius Julius Cäsar schon erstrebt, die Kraft des Römertumes aber und Wesen und Willen des Augustus durch zwei Jahrhunderte verboten hatte. Mit dem Einzug der Religion von Emesa in Rom, mit der Herrschaft des Sol invictus, des höchsten Sonnengottes weicht die lebendige Kraft der antiken Götter, und bei den Kämpfen, die in ihrem Namen ausgefochten werden, streiten von nun an

orientalische Wesenheiten in den antiken Leibern: Noch ist um die Wende zum dritten Jahrhundert der Sieg des Christentumes nicht entschieden — aber der Untergang der Antike ist bereits besiegelt, und die Frage ist nur, welche Religion des Orients an die Stelle der griechisch-römischen Götter und Kulte tritt. Diese Tatsache gewinnt ausschlaggebende Bedeutung für das Wachstum der jungen Kirche, sie verstärkt die Kraft ihrer Waffen und bestimmt die Richtung ihres Kampfes.

DIE KIRCHE DES ZWEITEN JAHRHUNDERTS IN VERTEIDIGUNG UND AUFBAU.

Dem Kaiser zu geben was des Kaisers ist und Gott was Gottes ist — diese Trennung der Aeonen in eine Welt des Mammons und ein Reich des Geistes — diese Trennung auch des Lebens in einen staatlichen und einen religiösen Kreis war nur dann eine politische Möglichkeit, wenn der Cäsar und das in ihm verkörperte Imperium auf jeden Herrschaftsanspruch in dem Bezirk des Glaubens verzichtete. Daß dies freiwillig nicht und niemals geschehen konnte, mochte Jesus als Jude vielleicht weniger deutlich sehen, als Angehörige anderer Völker es getan hätten, in deren Bereich Kaiser und Kaiserkult mit stärkerem Nachdruck Gehorsam und Feier forderten. Daß auch in Judäa und für die Juden der Konflikt unausweichlich war, zeigte freilich sehr schnell Jesu Untergang und erwies aufs Neue die Entwicklung des Verhältnisses zu Rom noch in der Zeit der claudischen Kaiser. Aber doch blieb in der jungen Christengemeine zu Jerusalem das Bewußtsein von der Ueberstaatlichkeit des Gottesreiches so stark und war wohl auch das Gefühl ihrer Sonderheit bereits so ausgeprägt, daß sie im Krieg der Juden gegen Rom nicht den Kampf gegen eine auch ihnen feindliche Idee erblicken konnten. Als auf Geheiß eines Propheten die Gläubigen vor der Entscheidung Jerusalem verließen und nach Pella, einer Stadt im Ostjordanlande, zogen, legten sie ein weithin sichtbares Zeugnis dafür ab, daß weder der Tod des Jakobus in der jüdischen, noch der Tod der Apostelfürsten in der römischen Hauptstadt ihre christliche Stellung zu den Ereignissen von dieser Welt verändert hatte: sie erwarteten in Demut das Weltgericht und setzten ihre Hoffnung auf die baldige Rückkehr des Herrn und das Kommen des göttlichen Reiches.

Weit war von hier aus der Weg, wenn diese eschatologische Lehre sich anschicken sollte, selbst in den Herrschaftsbereich des Staates handelnd einzugreifen, weiter noch, wenn sie den Staat neu schaffen, eine neue christliche Idee des Staates gebären sollte. . . Schrittweise nur und langsam, mehr durch den von außen aufgezwungenen Kampf befördert als aus der eigenen Fülle herausgetrieben, vollzieht sich denn auch die Entwicklung. Wesentlich erscheint hier vor allem die in unmerklichen Uebergängen sich vollziehende Einbeziehung des römischen Reichs in den Aspekt der heiligen Geschichte. Solange diese sich im Kampfe Gottes gegen Satanas erfüllte, war das Geschehen dieser Welt als Ganzes von geringer, für den Gläubigen unerheblicher Bedeutung. Aber so gewaltig empfand ein Teil der Christen um die Wende des ersten Jahrhunderts die feindliche Macht Roms, daß die Stadt selbst als neues Babylon, das Imperium als das Reich des Satan gesehen ward. Schon Jesus sprach es aus, daß Satan, nicht Gott die Staaten und Reiche der Welt regiere und ihre Herrschaft vergab. Allein es waren nicht geschichtliche, sondern apokalyptische Bilder, in denen ihm die Macht und der Sturz Satans erschien. Nun aber füllt sich umgekehrt die Apokalypse mit historischem Stoff. Rom selbst löst die Bilder der Offenbarung des Johannes aus. Rom, „das große Babel, die Mutter aller Hurerei und aller Schändlichkeit auf Erden“, ist das Tier, dem Macht gegeben ward über alle Stämme und Völker und Sprachen, dem verliehen ist wider die Heiligen zu streiten und sie zu überwinden; das Bild des Cäsar ist das Tier-Bild, das alle anbeten müssen unter Androhung der Todesstrafe und das — als Münze — alle besitzen müssen, um kaufen und verkaufen zu können. Roms Sturz bereitet jenes schaurige Mahl, zu dem die Vögel des Himmels durch den Engel Gottes versammelt werden, auf daß sie das Fleisch der Könige, der Feldherren und der Mächtigen, das Fleisch der Rosse und der Reiter, der Freien und der Sklaven vertilgen. . . Roms Vernichtung ist der Anlaß laut ausbrechenden Jubels und Dankes der himmlischen Scharen . . .

Wird hier in großartiger Vision die Rache ersieht, gesehen und erfüllt „für das Blut der Heiligen und das Blut der Zeugen

Jesu“, das Rom vergossen hat, so war dies doch ein Weg des Gottes, nicht ein Weg und Werk der Menschen. In der Welt der Tatsachen hieß es, entweder mit den äußeren Gegebenheiten sich abfinden oder aber, da kein unmittelbarer Kampf in Frage stand, dem Gegner so viel als möglich seines Schmucks und seiner Waffen entreißen. In dieser letzten Richtung liegt die Betonung des Heilandscharakters Jesu — sie heute ein selbstverständliches Attribut seines Wesens und seiner Erscheinung, damals das tiefste Erlebnis, zugleich aber auch ein nachdrücklich hervorgehobener Zug, durch den zugleich die Einzigkeit des Erlösers herausgestellt und der Anspruch des Cäsar auf die Heilandsmacht bestritten ward. Mit Worten, die uns nun an die Augustus-Inschriften gemahnen, preist so der Titusbrief Jesu Herabkunft: „Erschienen ist die Gnade Gottes als Erlöserin für alle Menschen, sie erzieht uns, daß wir die Gottlosigkeit und die weltlichen Begierden abstreifen und züchtig, gerecht und gottselig leben im gegenwärtigen Aiōn, und warten auf die selige Hoffnung und die Erscheinung (Epiphanie) der Herrlichkeit des großen Gottes und unsres Erlösers Jesus Christus.“ So fordert auch Clemens auf, unverwandt hinzublicken auf „den Vater und Gründer der ganzen Welt“ und sich fest zu halten an seine „prächtigen und überschwänglichen Friedensgaben und Wohltaten“. Aehnlich klingt es uns vielerorts entgegen, zumal im Titus- und in den Timotheus-Briefen — die orientalischen Inhalte und Namen des uralten Heilands-Glaubens, die ein Jahrhundert zuvor die Glorie des Augustus mehrten und im Kaiserkult ihren bleibenden Platz zu finden schienen, sammeln sich nun im Bilde Jesu Christi.

Neben dieser Einbeziehung des römischen Staates in Vision und Symbol läuft einher jene Verhaltensweise, die Petrus wie Paulus geübt und gelehrt hatten, ein gehorsames Sich-Einfügen in die bestehenden Ordnungen soweit sie nicht mit Dogma und Gesetz in Widerspruch standen, verbunden mit einem schweigenden Aufbau und Ausbau der eigenen Gemeinde. Das feierliche Gebet, das Clemens in seinen Mahnbrief an die Korinther einsetzt, enthält so auch eine Bitte für die Obrigkeit, für die Herrscher und Führer, daß Gott, der himmlische

Herr, der König der Aeonen, ihnen Gesundheit, Frieden und Eintracht verleihe, damit sie die ihnen verliehene Macht ohne Fehl gebrauchen und Gnade finden vor seinen Augen. . . .

Man geht kaum fehl, wenn man in diesem Gebet wie in dem ganzen Brief des Clemens ein erstes Zeichen der sich anbahnenden Vermählung der christlichen Tugend mit römischer Tucht erblickt, wie denn die gesamte Ausbreitung des Christentums zugleich ein Gläubigwerden der Nationen und eine nationale Färbung des Glaubens bedeutet. Rom war und blieb in dieser vielfältigen Entwicklung der Hort des strengen Dogmas und der apostolischen Ordnung. Verglichen mit dem weltenvernichtenden Haß der Offenbarung Johannis sind alle römischen Zeugnisse von weiser Mäßigung getragen, und es wird kein Zufall sein, daß nach der neronischen Verfolgung weniger Rom als die Provinzen der Schauplatz der schlimmsten Bedrückungen sind, daß vorwiegend aus der Ferne die Christen herbeigeschleppt werden, deren qualvoller Tod bei den Schauspielen den hauptstädtischen Pöbel zu unterhalten bestimmt ist.

Die Wahrung und der Ausbau der apostolischen Kirche aber sind für die Folgezeit auch politisch von erheblich größerer Bedeutung als alle Formen und Stadien des geistigen Kampfes gegen Rom gewesen. Dies nicht nur darum, weil in der Kirche allein sich politischer Sinn entwickeln und betätigen konnte und weil ihre Ordnung grundlegend wurde für die spätere Auffassung und Gliederung von Staat und Reich, sondern vor allem auch deshalb, weil die Kirche sich behaupten mußte und geformt hat in einem ungleich schwereren Kampf nach *innen*, gegen Parteiungen und Sekten, gegen Irrlehren und Irrkirchen. Dabei sind die unmittelbaren politischen Gefahren, in denen zeitweise die Kirche schwebte, gewiß nicht geringer, wenn auch ungewichtiger, gewesen, als die religiösen Gefahren, die sie immer erneut von der Auslegung und Auswahl der Dogmen und Evangelien her bedrohten. Allzu natürlich erscheint den Späteren die Tatsache, daß die neuen Gläubigen, durch die Jenseitshoffnung gestärkt, sich friedlich in ihr zeitliches Schicksal fügten. Aber schon Paulus hätte nicht dazu ermahnt, in dem Stand zu bleiben darinnen man geboren ist, wäre er niemals einer gegenteiligen Auffassung begegnet.

Gerade wenn die Bekenner Christi sich vorwiegend aus Handwerkern und kleinen Leuten, Freigelassenen und Sklaven zusammensetzten, — welche Möglichkeit lag dann näher, als daß das immer wache Ressentiment dieser unterdrückten Schichten sich der neuen Religion zur Stützung eines diesseitigen Kampfes, zur Rechtfertigung eines sozialen Umsturzes bediente? Stimmen dieser Art sind selbst in den evangelischen Schriften verschiedentlich faßbar. Jesus hatte gezeigt, wie schwer es für den Reichen ist den Weg ins Himmelreich zu finden. Liest man aber die Apokalypse, den Jakobus-, den Timotheus-Brief, den Hirten des Hermas, so könnte es scheinen, daß für den Reichen das Himmelreich auf ewig verschlossen ist. . . Laodicea wird in der Offenbarung Johannis verdammt, da es sich seines Reichtums rühmt und doch bettelarm ist. Für Hermas sind es die Reichen, die beim Eintreten von Gefahren um ihrer Geschäfte willen den Herrn verleugnen, und erst die Vernichtung des Reichtums macht ihre Seelen für Gott brauchbar. Und gar der Verfasser des Jakobusbriefes verfolgt die Reichen mit einem Haß von solcher Abgrundtiefe, wie ihn Johannes nicht größer gegen das Tier hegt, einen Haß, der deutlich nicht nur in sittlicher Not, sondern in sozialer Bedrückung wurzelt: „Siehe, der Arbeiter Lohn, die euer Land abgeerntet haben, enthieltet ihr ihnen vor, — der schreit, und das Rufen der Schnitter ist zu den Ohren des Herrn Zebaoth gedrungen“, — Wohlleben hattet ihr und Wollust auf Erden, aber dies endet in einem Schlachttag. . . .

Daß solche Stimmung nicht ausschlaggebend wurde, daß Eschatologie und Kirchenzucht vereint den reinen Geist von Jesu Reichsverkündung noch durch Jahrhunderte für die Mehrzahl der Gläubigen wach und verpflichtend erhielten, hat nicht nur der Kirche die notwendige Zeit ruhigen Wachstums, sondern wohl auch dem Staat die Möglichkeit eines langen Friedens gegeben. Vielleicht, daß das Imperium von Trajan bis zu Antoninus Pius auch aus dem politischen Grund auf radikales Vorgehen gegen die Christen gern verzichtete, da die Christgläubigen politisch neutralisiert waren, da sie ausschieden aus der großen Zahl von Unruhestiftern und Aufstandsträgern, die in allen großen Städten und zumal im Osten vor-

handen waren. Vielleicht, daß die ganze Gefahr dieser Neutralität überhaupt erst dann Rom zum Bewußtsein kam, als unter Kaiser Marcus die äußeren Feinde bedrohlich wurden und nun die christlichen Untertanen in großer Zahl den Heeresdienst verweigerten. Wie dies sich auch verhalte — die Kirche jedenfalls hat die Zeit zu nutzen verstanden, sie hat nach innen und außen in diesen Jahren die Form des Beginnes weitergebildet.

Nicht die Tatsache der Mission ist in diesem Zusammenhang wichtig, obwohl auch für sie das zweite Jahrhundert eine gewaltige Ausweitung bedeutet, sondern wesentlich bleibt die Form der Gemeinde und der Kirche. Schon Paulus hatte — wir betonten es — die charismatischen Gnadengaben allmählich zurücktreten lassen hinter den apostolischen Kirchenämtern. Aber dieser Teil seines Werkes war noch nicht vollendet, er konnte auch nicht zentral durchgeführt, sondern mußte an jedem Orte neu durchkämpft werden. Diese Aufgabe war noch dadurch besonders erschwert, daß in diesem glaubens-süchtigen Jahrhundert zu den Tausenden, denen die Gabe der mystischen Gesichte wirklich eignete, eine große Zahl von Lügenpropheten kam, die die Wundersucht der geplagten Menschheit für ihre privaten Bedürfnisse und Zwecke nutzten. Infolgedessen galt es nicht nur, die „Propheten“ in ihren Schranken zu halten, sondern zuvorderst die echten von den falschen zu unterscheiden. Da das antike Maß der Kalokagathie nicht mehr galt, da das junge Christentum nicht nach „Antlitz und Wuchs“ als Echtheitszeichen blicken konnte, war die Unterscheidung gar nicht einfach. Die Petrus-Akten — der Kampf des Petrus mit Simon — zeigen, daß für die Masse offenbar in der Größe der Wunder das wichtigste Merkmal lag — ein deutliches Zeichen dafür, wie sehr noch weite Kreise am Augenfälligen hafteten, zugleich auch ein Beweis für die Leichtgläubigkeit der Zeit, deren treffendes Gemälde Lukians Schilderung des Alexandros von Abunoteichos gibt. Die Apostelschüler, in deren treuen Händen die Bewahrung der Lehre lag, wußten ein besseres, untrügliches Merkmal. „Nicht jeder, der im Geiste redet“, — heißt es in der Didache, der „Herrnlehre durch die zwölf Apostel an die Heiden“, — „ist ein Prophet, sondern nur wenn er die Lebensformen des Herrn hat.

An den Lebensformen also wird der Prophet und wird der Lügenprophet erkannt werden.“ Entsprechend belehrt der Hirte den Hermas: „Nach seinem Leben beurteile den Mann der den göttlichen Geist hat“ oder auch, erweitert: „nach seinen Werken und seinem Leben“. Dies Leben aber besteht nicht nur in der Nachfolge Jesu, nicht nur darin, daß Christi Glaubensgebote gehalten werden, also nicht nur in der Heiligung des Menschen, sondern — und dies bezeichnet zugleich wieder die soziale Schicht der Gläubigen und das irdische Verständnis der Kirche —: in der sachlichen Erfüllung der Alltagspflichten. Es ist nach dem Leben der Jünger mit Jesu, nach dem Liebeskommunismus der Urgemeinde die dritte Lebensform, die wie in den paulinischen Briefen so auch hier wieder zu tage tritt. Jeder Durchkömmling, gebietet die Didache, soll aufgenommen werden. „Will er sich bei Euch niederlassen, *als Handwerker*, so soll er arbeiten und essen. Versteht er aber kein Handwerk, so trifft nach Eurer Einsicht Vorsorge, wie ein Christ nicht müßig mit Euch leben müsse.“ Die Grundlage aller christlichen und aller modernen Lebensethik wächst so unmittelbar heraus aus der Lebensform der frühesten Bekenner: an die Stelle der antiken Nichtachtung des Banausen, des in handwerklicher Tätigkeit sich bewegenden Menschen, tritt die Auffassung, daß Arbeit die notwendige Form alles Menschenlebens ist. Und diese Arbeit ist zutiefst und ursprünglich körperliche Arbeit — keine Verwaltungs-, keine staatliche, aber auch noch keine kirchliche Tätigkeit fällt darunter.

Denn wie Paulus in Korinth als Teppichwirker seinen Unterhalt verdient, so bleibt es ein wichtigstes Zeichen des Missionars und des Propheten, daß er keiner Gemeinde längere Zeit zur Last fällt und vor allem, daß er kein Geld verlangt und nichts um Geld tut. Wie Sokrates in einer Zeit, die die Bildung allgemein und käuflich macht, gegenüber den Sophisten betont, daß er nicht um Geld die Jugend erzieht, so wird nun wieder die Scheidelinie gezogen. Die falschen Propheten gaben Rat und wirkten Wunder gegen Bezahlung; die erstarrte Weisheit der Antike konnte man kaufen, — jedes vornehme Haus hielt sich seinen „Philosophen“ —. Andere zogen pre-

digend durchs Land, halb tragische, halb komische Figuren „mit langem Haar und Bart, in grobem Mantel, einen Ranzen auf dem Rücken und einen Knotenstock in der Hand“. Gegenüber diesen um Lohn dingbaren Vertretern der sterbenden Antike und gegenüber den besoldeten Wundertätern der konkurrierenden Religionen ist es der Stolz und das Zeichen der wahren Auserwählten des Herrn, daß sie nur auf sein Geheiß handeln, nur in seinem Namen lehren und retten, nur in ihm ihre Ehre und ihren Lohn finden. Nach der Lebensethik ist es nun die Bildung der Antike, die hier entwertet und in den Schatten gedrängt wird, dadurch daß aus dem Vorbild Jesu und aus dem starken Glauben der nächsten Geschlechter die Läuterung der Seele und ihr Aufschwung zu Gott das vornehmliche, ja einzige Ziel jeder Erziehung durch Lehre und Predigt darstellt — ein Ziel, das einseitig wirkt und ist neben dem hohen antiken Ideal der Kalokagathie, das jedoch schlicht echt und tief, vom Glauben getragen und darum sieghaft auftritt ist neben der spätrömischen Wirklichkeit des selbstbefriedigten, feilen Geistes und des nicht minder feilen, entehrten Leibes.

Daß in Syrien und Palästina (Didache) ganz ebenso wie in Rom (Hermas) die Erkennung des echten Propheten von solcher Bedeutung war, beleuchtet bereits hinlänglich die Stärke, mit der noch immer — dies gilt für das ganze zweite Jahrhundert — die Charismen von Propheten, Lehrern und Zungenrednern bei der Masse der Gläubigen in Geltung standen. Für die Didache treten Bischof und Diakone neben ihnen sogar stark in den Hintergrund — es muß noch geboten werden, jene nicht gering zu schätzen, denn „sie sind eure Gehrten mit den Propheten und Lehrern“, und andererseits werden den Propheten alle Erstlinge mit der Begründung zugewiesen: „Sie sind eure Hohenpriester.“ . . Im Rom des Hermas ist die Entwicklung über dieses Stadium bereits weit hinausgeschritten; zwar gehört die Neigung des Propheten Hermas, wie nicht anders zu erwarten, den Propheten, aber es tritt deutlich zutage, daß in der Gemeinde seiner Zeit die Presbyter den Vorrang besitzen, und diese Presbyter haben in Rom um ihr Ansehen und ihre Macht offenbar schon nicht

mehr mit den Propheten in erster Linie zu kämpfen, sondern mit den Blutzeugen, den Märtyrern, die „Geißelungen, Gefängnis, große Bedrückungen, Kreuzigungen und wilde Tiere erduldet haben um des Namens willen“.

Daß tatsächlich die Bischöfe bereits überragenden Einfluß hatten oder, wie wir richtiger sagen müssen, eine ausschlaggebende Stellung haben konnten, wenn der Inhaber des Amtes als Person von überragender Bedeutung war, des ist stärkster Beweis der bereits mehrfach erwähnte Brief, den Clemens von Rom im Namen der römischen Gemeinde an die Gemeinde von Korinth ergehen läßt. Clemens, den die spätere Chronologie als zweiten oder dritten römischen Bischof nennt, hat gewiß nicht kraft seines Amtes allein seine Macht und sein Ansehen errungen. Aber dies ist ja gerade bezeichnend für die ganze Entwicklung der Kirche, die wir hier zu fassen haben, daß alle feste Form, alle menschliche Ordnung und erst recht alle rechtliche Verfassung herauswächst aus der Tatsächlichkeit des Lebens. Gerade hierin liegt ihre gewaltige Ueberlegenheit gegenüber allen soziologischen Gebilden der Umwelt, daß keine althergebrachte leere Form, kein eingefahrenes starres Denken ihre Gestaltung bestimmt, sondern wie am Beginn das Wort und das Leben des Herrn steht, so in der Folge das Wort des Herrn und das Leben seiner Bekenner. Mindestens bis zu Tertullian hin ist alle „Organisation“ nichts Andres als eine Verfestigung und Verewigung der jeweils stärksten Lebens- und Glaubensmächte. Schon Clemens entwickelt so die Lehre von der Sukzession der Bischöfe, die man — in ihrer besonderen Ausrichtung auf das Papsttum — gern für eine späte „Theorie“ des römischen Katholizismus hält und die doch nur die einfache Beschreibung des tatsächlichen historischen Vorgangs ist: „Als die Apostel ihre Befehle (von Christus) erhalten und durch die Auferstehung unsres Herrn Jesus Christus die vollste Gewißheit erlangt und Glaubenskraft im Worte Gottes gefaßt hatten, zogen sie in der Gewißheit des heiligen Geistes hinaus, die Freudenbotschaft zu künden: das Königreich Gottes ist nahe. In Dörfern und Städten predigten sie und setzten ihre Erstlinge, nach Prüfung durch den Geist, zu Bischöfen und Diakonen der künftigen Gläubigen ein.“

Dies ist nicht „Theorie“, sondern ist die Schilderung Eines, der noch durch unmittelbare Tatzeugen den Hergang erfuhr und kennt. Daß Clemens als Einzelner, wenn auch im Namen der Gemeinde, den Brief verfaßt und daß ein Wort der Mahnung und der Aufrichtung von Rom nach Korinth ergeht, zeigt, daß in zwei Punkten die Entwicklung schon über diese Beschreibung hinausgewachsen ist. Die Wichtigkeit der einen Tatsache erwähnten wir bereits früher: Aus Gründen, die wir im Einzelnen nicht kennen — vielleicht als Folge der Zerstörung Jerusalems, wahrscheinlich unterstützt durch die Wirksamkeit und das Sterben Petri und Pauli in Rom, gewiß gefördert durch das allgemeine Ansehen und Gewicht von Rom als Hauptstadt der Welt —, ist bereits in trajanischer Zeit die römische Gemeinde zu einer Art von Vorherrschaft innerhalb der Kirche gelangt. Jede Einzel-Gemeinde für sich ist Ekklesia, Kirche — aber über Allen steht nicht nur verbindend das Allen gemeinsame und Alle durchdringende Wort Christi, sondern es entwickelt sich auch bereits — wieder: nicht als rechtliche Ordnung, sondern als lebendige Tatsache — eine Zusammenfassung in einer einheitlichen Spitze. Die römische Großkirche ist im Werden.

Wenn es schwierig ist im Einzelnen zu ermessen, was gerade *Roms* Vorherrschaft bestimmt hat, so ist doch andererseits kein Zweifel möglich, daß die einheitliche Leitung als solche nicht nur aus zeitlichen Anlässen notwendig, sondern im Willen und Werk des Gründers von Anfang an enthalten war. Jesu Kreuzigung, das Sterben der Jünger und Zeugen des Herren-Lebens, die äußeren Drangsale konnten zeitweilig die Einheitlichkeit zerstören oder sie zurücktreten lassen; aber gerade die Menge der noch immer auftretenden Propheten, der allmählich in den Gemeindemitgliedern rege werdende Ehrgeiz und der daraus geborene Kampf um die Kirchenämter, das Auftauchen neuer Lehrmeinungen und besonders die allorts begegnenden „Häresien“ — Versuche aus der Vielzahl der Evangelien und Schriften sich eine einzelne Reihe und eine enge Lehre auszuwählen —, all dieses mußte immer wieder die Wichtigkeit einer obersten, entscheidenden Instanz vor Augen führen. War aber diese einmal gefordert und anerkannt,

so konnte es nicht ausbleiben, daß auch in den Einzelgemeinden die Notwendigkeit einer strafferen Ordnung, einer Unterstellung unter einen persönlich verantwortlichen und vertretenden Führer empfunden wurde. Das Konzil der Apostel, aus Männern gleichen Lebens und gleichen Charismas zusammengesetzt, konnte kollegial verhandeln und kollegial entscheiden. Die Gemeinde war stets zu groß und zu vielgestaltig, um als Gesamtheit zu handeln — sie hatte daher von Anfang an eine repräsentative Leitung. Diese Leitung war zunächst ihrerseits wieder kollegial — aber selbst diese Ordnung war zu schwerfällig und zu ungleichartig, wenn nicht nur die Zucht innerhalb der Gemeinde, sondern auch der Verkehr mit den Nachbarkirchen und die Einfügung in die Gesamtkirche in Frage stand. Es macht sich infolgedessen ein starker Druck geltend nach der Ersetzung der kollegialen durch eine monarchische Leitung.

Auch hier ist — nach dem Vorgang des „Kalifats“ von Jerusalem — Clemens von Rom es gewesen, der als Person zuerst den monarchischen Episkopat verkörpert. Zugleich ist in ihm sichtbar, wie sehr auch noch jetzt und hier das Leben der Theorie vorauseilt; denn was er ideenmäßig den Korinthern gegenüber vertritt, ist nicht der monarchische, sondern der kollegiale Episkopat, ist nicht das Erfordernis einer „päpstlichen“ Leitung, sondern die Notwendigkeit der Hierarchie überhaupt. Wir führten vorher jene treffsicheren Worte an, durch die Clemens die Einsetzung der Bischöfe mittelbar durch Jesus, unmittelbar durch die Apostel schildert. Diese Bischöfe und die Stellung ihrer Nachfolger zu sichern, spricht er dazu noch aus, was bis dahin eine allgemeine und selbstverständliche Uebung war, nun aber nach dem Aufruhr in Korinth zu einer Art von fester Verwaltungsordnung wird: die Bischöfe, die untadlig ihres Amtes walten, sind unabsetzbar; „als Sünde, als nicht leichte Sünde wird es uns gelten, wenn wir sie, die untadlig und heilig die Gaben dargebracht haben, des Bistums entsetzen“. Es ist ein Schritt von außerordentlicher Bedeutung für die Festigung der Diesseitsordnung, der hier getan wird. Innerhalb des alten charismatischen Bezirkes war keine strenge Ordnung oder Folge möglich, — gerade in der Un-

mittelbarkeit des Verhältnisses zu Christus lag ja die Kraft und das Recht der Gnade-Begabten. Andererseits die Dienstleistungen konnten als solche nicht Unterlage einer Kirchen-Ordnung werden, so lange sie minderen Wertes und ohne Gnaden-Inhalt blieben. Daß die Aufgabe einer straffen Disziplinierung der Gemeinde hindrängte zur Einschränkung der alten Charismen, trat uns vielfach entgegen. Hier zeigt sich nunmehr, an welcher Stelle die Möglichkeit gegeben war, die Dienstleistung selbst zunächst als „heilig“, dann als charismatisch zu sehen: im Opfer. . . Je mehr der Gottesdienst sich aus dem Alltag heraushob, je mehr das Sakrament in die Mitte des Gottesdienstes rückte, um so mehr ward notwendig das Handeln des Bischofs aus einem Verwaltungsakt ein Gnadenamt.

Wer die Größe dieser Wandlung sieht, wird wieder versucht sein hier einen neuen Abfall von der Lehre des Gründers festzustellen — und tatsächlich hat ja eine christliche Konfession gerade diesen Schritt des frühen Christentums für sich rückgängig gemacht. Aber ein Abfall von der *Lehre* liegt nicht vor, sondern wenn überhaupt ein Abfall, dann nur von dem Leben des Herrn. Dies zu verhindern aber lag, wie alle übrige Entwicklung, nicht in der Macht der Menschen, sondern war eine unausbleibliche, eine notwendige Folge der Gottwerdung. War es nicht mehr die Aufgabe und das Glück einer kleinen Jüngerschar Jesus im Leben nachzufolgen, ward Christus, der zum Vater heimgekehrte Gottessohn, selbst Gott und Mitte eines ewigen Opferkultes, so konnte nicht das Leben in Christo, das Leben nach seinem Gebot die Menschen scheiden und gliedern, da dieses Allen Gläubigen als Aufgabe gesetzt war, sondern dann mußte besonderer Glanz jenen Diener des Herrn umkleiden, der die heilige Handlung treu erfüllend das Wort des Herrn wahr machte und sein Gedächtnis wach erhielt. . .

Wie wenig es „Zufälligkeiten“ sind, die die Entwicklung bestimmen, wie stark das ursprüngliche Leben der Jünger und der ersten Gemeinde einwirkt, wie sehr selbst die großen handelnden Werker des Kirchenbaus sich einfügen in die innere, objektive Periodizität des Ablaufs, — diese Tatsachen werden besonders deutlich, dadurch daß räumlich getrennteste Gemeinden gleichzeitig die gleiche Stufe erreichen. Clemens hatte

den charismatischen Charakter des Episkopates als kollegialer Einrichtung festgestellt und gesichert. Daß aber tatsächlich seine persönliche Stellung, die wir als Einzelherrschaft des mächtigsten Bischofs in der wichtigsten Gemeinde kennzeichnen können, bereits allgemein „an der Zeit“ war, daß sie die neue, notwendige, gerade in diesem Augenblick geforderte Stufe darstellt, das ist vielleicht ihm selbst nicht bewußt gewesen. Und doch tritt es ganz augenfällig dadurch hervor, daß etwa in den gleichen Jahren in der Ferne, in Antiochia, bereits die *Idee* des monarchischen Episkopats ausgesprochen und begründet wird. Antiochia war — wir erwähnten es — schon in den ersten Jahren des neuen Glaubens darin ausgezeichnet, daß in dieser Stadt am frühesten das Bewußtsein von der Sonderheit der jungen Sekte erwuchs, daß hier zuerst des Heidenapostels Lehre von Jesus Christus als Verkündung einer neuen Religion verstanden wurde. Die gleiche Fähigkeit, Tatsachen zur Bewußtheit zu bringen und sie durch die Magie des Namens und die Macht der Idee zu sichern, besitzt auch die dritte Generation der antiochenischen Gemeinde. Ignatios, — nach später, nicht nachprüfbarer Chronologie der dritte Bischof von Antiochia, gewißlich nach Rang und Wort der starke bischöfliche Vertreter des auf die Apostel und Apostelschüler folgenden, also dritten Geschlechtes —, Ignatios sieht die überindividuelle Einheit der Gläubigen in Leben und Kirche, er zuerst prägt die Begriffe „Christentum“ (χριστιανισμός) und „katholische Kirche“, er zuerst sieht die kirchliche Ordnung in Person und Amt des Bischofs gipfeln.

„Folgt Alle dem Bischof wie Jesus Christus dem Vater“ schreibt Ignatios an die Smyrner, „und dem Presbyterium als seien es die Apostel; die Diakone aber ehrt wie Gottes Gebot. Niemand tue von den zur Kirche gehörenden Verrichtungen etwas ohne den Bischof. Nur jene Eucharistie gelte als verlässig, die von dem Bischof, oder wem er es übertrug, zelebriert wird. Wo der Bischof erscheint, da sei auch die Menge, so wie da wo Jesus Christus ist, dort auch die katholische Kirche.“ Die ganze Entwicklung der folgenden Jahrhunderte ist in diesen Sätzen vorweggenommen, — sie sehen die Kirche in ihrem doppelten Charakter als corpus mysticum Christi und

als irdische Heilsvermittlerin, sie fassen den Bischof in seiner doppelten Funktion als Stellvertreter Christi und als Träger der heiligen Kulthandlung, sie leiten über zu jener doppelten Repräsentation, die den eigentlichen Geistkreislauf des christlichen Reiches enthält: zunächst stellt die Kirche den Leib Christi dar und der Bischof „führt in ihr den Vorsitz an Gottes Statt“ — und dann wiederum stellt der Bischof die Gemeinde dar, die er vertritt, deren Mund und Fürbitter er ist, so daß sich in ihm der Strom von oben mit dem Strom von unten eint, in ihm das Reich Gottes seinen Repräsentanten auf Erden, die irdische Gemeinde ihren Repräsentanten vor Gott findet. In ihm als Einzelnem; „denn es ist nur ein Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und ein Becher zur Einswerdung mit seinem Blut, ein Altar wie ein Bischof . . .“

Je stärker das Amt des Bischofs derart in sich alle Charismen des Beginnes zusammenzog, je größer die apostolische Macht seines Trägers wurde, je mehr schließlich die eschatologischen Erwartungen zurücktraten und damit die Bedeutung der Unabsetzbarkeit wuchs, um so größer konnte der Kampf in den Gemeinden um das Bischofsamt werden und um so wichtiger ward es daher, die Bischofswahl in festen Formen sich vollziehen zu lassen. Der untrügliche Blick der Apostel hatte die ersten Bischöfe bestellt und diese wieder hatten im Kollegium sich Mitarbeiter und Nachfolger heranziehen können. Wenn dieser Weg der persönlichen Heranbildung verschlossen wurde und wenn sich gar noch in einzelnen Fällen erwies, daß Unwürdige sich das Amt erschlichen hatten, so wurde die Frage nach Art und Form der richtigen Auslese immer wichtiger. Wie diese im Einzelfall stattfand, — ob stärker aristokratisch wie in der ägyptischen Kirchenordnung oder stärker demokratisch wie in der Kirchenordnung Hippolyts mit ihrer Wahl des Bischofs durch das ganze Volk —, dies ist in unserm Zusammenhang weniger bedeutsam als die Tatsache, daß überhaupt nun an Stelle der persönlichen Kür der Gedanke einer sachlichen Wahl auftritt; denn in diesem Augenblick findet in der Kirche, die bis dahin nur der pneumatische Geist gebildet und zusammengehalten hatte, das politische Element seinen Eingang, — das politische Element,

das^{er} zwar nicht des Geistes bar ist, auf das wohl der Geist sich herniederlassen kann, das aber immer in festen Formen andrer Herkunft und vielfältiger Beziehung sich darstellt und erfüllt. Da die politischen Formen der frühchristlichen Zeit ihre Prägung von Rom erhalten hatten, bedeutet dieser Augenblick den Beginn der ernsthaften Auseinandersetzung des christlichen Geistes mit den Formen und Normen des römischen Rechts.

Beim Eintritt in dieses neue Stadium hat die Lehre Christi und seine Kirche — dies sei zusammenfassend betont — noch die ganze Fülle und den vielfältigen Reichtum des Beginnes. Zwar treten die alten Charismen, Prophetie und Zungenreden zunächst an Einfluß zurück, um schließlich ganz zu versiegen, — zwar ist die Zeit der Evangelien abgeschlossen, was in der Vereinigung des Vorhandenen zu einem festen Kanon seinen deutlichsten Ausdruck findet, — zwar ist die einheitliche Lebensgemeinschaft der Urgemeinde zerfallen in ein Privatleben der Arbeit und des Alltags und ein Gemeinschaftsleben des Glaubens und der Feier. Aber von größerem Gewicht und von historischer Bedeutung ist die Tatsache, daß trotzdem das Leben des Herrn in seiner schlichten Gestalt und seiner Alles und Alle umschließenden Größe das unverrückbare Maß und den unversiegbaren Quell allen Lebens bildet. Gewiß konnte es gefährlich sein, daß der Schriften-Kanon festgelegt war und nun statt des vorbildlichen und verpflichtenden Lebens ein Lebensregeln enthaltendes Buch, Testamente und Briefe den späten Gläubigen vor Augen standen. Aber diese Gefahr war beschworen dadurch, daß das neue Testament alle wesentlichen Zeugnisse des Herren-Lebens enthielt, — daß es sie enthielt in solcher Vielseitigkeit, ja Widersprechung, wie jedes Leben sie bietet, — unter Verzicht auf jeden Versuch einer nachträglichen, künstlichen Vereinheitlichung. Wäre die verderbliche Häresie des Markion durchgedrungen und hätte ein einziges, „gereinigtes“ Evangelium zusammen mit den Paulus-Briefen das Alte Testament, die drei andern Evangelien und alle späteren heiligen Schriften verdrängt, so wäre wohl die „Lehre“ vereinfacht gewesen — aber dann war endgültig das Leben der Lehre geopfert und das Evangelium aus einer heiligen Beschreibung des göttlichen Lebens, aus „Erinnerungen der

Apostel“ in eine theologische Grundschrift verwandelt; dann war das katholische Wesen beschränkt, die katholische Kirche ihrer Weltweite beraubt und kein andres Schicksal hätte ihr beschieden sein können, als es die markionitische Kirche traf. Nun aber stand das Christentum mit einem unbeschränkten, überwältigenden Reichtum dem späten, darum starren und engen, römischen Feinde gegenüber, und alle großen christlichen Apologeten konnten mit ihrem tieferen Glauben und ihrer größeren Siesgewißheit aus dem reichhaltigen und doch einen Arsenal des Geistes sich wechselnd alle nötigen Trutz- und Angriffs-Waffen holen. Und gleiche Fülle, wie die heiligen Schriften boten, weil nicht logische Schichtung oder kritische Sichtung sie bestimmt, sondern ein gewaltiger, metalogischer Glaube sie herausgetrieben hatte, — gleiche Fülle kennzeichnet auch das Leben der Gemeinden und der Kirche, weil noch nicht eine strenge, politische Ordnung und Verfassung, sondern die Gemeinsamkeit von Glaube, Liebe und Hoffnung sie zusammenhielt. Gewiß war — wir sahen es — schon um das Jahr 100 die einheitliche Großkirche vorgebildet, neigt schon um das Jahr 100 sich die christliche Welt vor der römischen Gemeinde. Aber die Kirche wäre aufs äußerste gefährdet gewesen, wenn hieraus schon die politische Folgerung gezogen worden wäre und wenn dann dem übermächtigen römischen Gegner eine einzige Spitze in größerer Kraft, doch auch in größerer Angreifbarkeit und leichter Vernichtbarkeit gegenübergestanden hätte. Nun aber bleibt die Großkirche noch im Reich des Geistes, und wo der gewaltigste Bischof steht, dort kommt jeweils die Sorge um das Heil des Ganzen zum stärksten Ausdruck — nach dem Rom des Clemens im Antiochia des Ignatius, Smyrna des Polykarp, Sardes des Melito, Lyon des Irenäus. . . In den gleichen Jahrzehnten, in denen das römische Imperium an Macht und Ansehen einbüßt, der antike Geist erstarrt und alle verwandelnde Kraft verliert, wächst so das Christentum in gläubiger Strenge doch geistiger Weite, in straffer Ordnung doch vielfältigen Formen zu einer himmlischen Kirche im irdischen Staate heran, — verwurzelt im Reiche Gottes und darum durch weltliche Waffen nicht verwundbar, für alle weltlichen Gegner unbesiegbar. Von nun an

war der Ausgang des Kampfes mit Rom nicht nur auf Sternen schon entschieden, sondern zeichnet sich auch immer deutlicher bereits im irdischen Geschehen ab. Nicht mehr um Sieg und Niederlage geht der Kampf, sondern nur dies wird als Frage gestellt und fällt die letzte Entscheidung über das Schicksal der Antike: ob das auf Erden siegreiche Christentum noch Stoffe oder Formen der sinkenden Weltzeit gebraucht. Daß römisches Recht und griechische Philosophie sich für die Verfassung der Kirche als förderlich, für den Bau des Staates als unentbehrlich erwiesen, dies allein hat die Antike in christliche Jahrhunderte hineingerettet — dies allein gibt nach dem einheitlichen Beginn und neben dem einheitlichen Bau der Kirche allen christlichen Staaten der Geschichte ihre selten überwundene Zwietracht von Geist und Form.

TERTULLIAN UND DAS RÖMISCHE RECHT

Vom Leben Jesu zum christlichen Staat — diese Spanne von vier Jahrhunderten, in der aus sich heraus dies Reich des Geistes den irdischen Staat begründet, formt, rechtfertigt, ist katholisch-christliche Geschichte, und das Werk dieser Zeit ist christliches Werk. Dies mit Nachdruck hervorzuheben in dem Augenblick, da die Darstellung sich nun antiken Einflüssen zuwendet, erscheint darum geboten, da noch allzuhäufig der christliche und das heißt: der orientalische Kern der „großen Kirche“ übersehen, da allzuleicht die römische Kirche mit den Worten eines geistreichen Theologen als „letzte große Schöpfung der Antike“ betrachtet wird. In Wahrheit ist die schöpferische Epoche der Antike längst zu Ende — die großen Herrscher der letzten Kaiserzeit sind Afrikaner und Illyrer, weder als Rasse noch im Geist dem alten Römertum ebenbürtig —, seit Kaiser Marcus bewegt sich die Welt weniger in antiken denn in orientalischen Bahnen, selbst Recht und Wissen sind orientalisiert. . . . In Wahrheit ist die katholische Kirche in ihrer historischen Form gewiß römisch — aber es gab eine katholische Kirche, ehe es eine römisch-katholische gab, und der christliche Geist der Jünger, der — ohne Kenntnis römischer Form und römischen Rechts — die Urkirche schuf, ist unendlich viel stärker, schöpferischer und bedeutender auch für die römische Kirche als alle Form und aller Geist der Antike.

Was tatsächlich im nachapostolischen Christentum sehr stark sich geltend macht, ist nicht die Antike, nicht das Imperium, sondern sind die mit dem Zerschneiden des Imperiums zu Freiheit und Selbstbewußtsein gelangenden Völker und Nationen, — ein Sachverhalt, der für das Christentum sich dadurch erklärt, daß es stets lange braucht bis Wissenschaft

und Kunst, Recht und Politik in eine Religion Eingang finden oder der Glauben seinerseits sie durchdringt, daß aber unmittelbar in der Art und Stärke des Glaubens die Anlage, das Ethos, die Leidenschaft von Menschen und Stämmen sich Ausdruck schaffen. Wir zielen hierbei nicht so sehr auf das Vordringen der griechischen *Sprache* ab. Auch dieses ist bedeutsam genug, — ist eines der stärksten Merkmale, an denen die innere Schwäche des Römertumes abgelesen werden kann; denn es ist wohl auch zu andern Zeiten und bei andern Völkern geschehen, daß die „Gesellschaft“ nicht die Sprache des Volkes spricht: aber stets war dann die Wahl der Gesellschafts- oder auch der Bildungs-Sprache entscheidend bestimmt durch die Tatsache, daß sie die Sprache der maßgebenden Macht der ganzen Epoche war, und stets ist der Aufschwung der Völker zu eigener politischer Größe gekennzeichnet durch einen Durchbruch des innersten Volkstums, durch die Selbstgestaltung in eigener Sprache und Dichtung. So hatte auch die Begründung des Imperiums nach einer bereits Jahrzehnte währenden ersten Herrschaft des Griechischen in Geschichte (Polybios) und Philosophie (Stoa) einen Sieg der lateinischen Sprache, Dichtung und Bildung gebracht — und so ist es andererseits ein unheimliches Menetekel, ein Ausdruck der inneren Aushöhlung des römischen Imperiums, wenn ein Jahrhundert nach dem Tode des Augustus das Lateinische bereits wieder in die Verteidigungsstellung gedrängt ist. Daß Clemens, daß Hermas griechisch schreiben, findet noch dadurch eine verhältnismäßig harmlose Erklärung, daß Griechisch die Sprache der Evangelien, die Sprache der werdenden Kirche ist. Aber wenn es in Rom notwendig ist, den Livius ins Griechische zu übertragen, wenn ein echter Römer wie der Kaiser Marcus seine Selbstbetrachtungen griechisch niederschreibt, so zeigt sich — stärker noch als in der Völker- und Kult-Mischung — in dieser völligen Kapitulation des Römischen vor der abgeschliffenen griechischen Weltsprache mit krasser Deutlichkeit, daß Rom nicht mehr die Kraft hat mit seinem eignen Wesen die Welt zu durchdringen, daß fremdes Wesen sich anschickt im Imperium die Zügel der Herrschaft zu ergreifen. Aber dennoch, nicht die Niederlage der römischen Sprache ist

das eigentlich Bezeichnende dieser Epoche; vielmehr die Tatsache, daß in dem siegreichen Griechisch, wie in dem geschlagenen, in die Provinzen abgedrängten Lateinisch mit einer neuen, bis dahin unerhörten Kraft nicht mehr griechischer noch römischer Geist, sondern Natur und Geist der Orientalen und der „Barbaren“ zum Ausdruck kommt. Und diese bisher stummen Völker haben solche urwüchsige Macht, daß sie die Abkömmlinge echter Römer, die als Veteranen, als Kolonen, als Händler, als Beamte unter ihnen leben, mit ihrem eigenen Geist erfüllen. Der Syrer Lukian bleibt auch in Rom Syrer. Aber wer in Alexandria aufwuchs, wird Alexandriner, gleichgültig ob die Wiege seiner Vorfahren in Rom, Griechenland oder Judäa stand. Und wer in Karthago, Utica, Leptis groß wird, ist Afrikaner, gleichgültig ob der Vater römischer Kolonist gewesen wie bei Septimius Severus oder römischer Militär wie bei Tertullian. Dies geht so weit, daß die Geschichte des römischen Hauptfeinds als eigene Vorgeschichte empfunden werden kann — Tertullian, in Karthago als römischer Sohn von Römern geboren, ein halbes Leben juristischer Sachwalter in der ewigen Stadt, spricht, kaum heimgekehrt, von dem Untergang der Vaterstadt, des Vaterlandes und meint damit — die Vernichtung Karthagos durch das republikanische Rom. . .

Wenn die alte Volkheit mit solcher Stärke selbst das Geschichtsbild bestimmt, so läßt sich leicht ermessen, mit welcher Gewalt sie in allen primären Aeüßerungen der Menschen sich durchsetzen mußte, so vor Allem im Glauben, der gerade in dieser Zeit des zerbrechenden Imperiums einzig befähigt wurde zugleich alle persönlichen und alle universalen Regungen und Bewegungen aufzunehmen. In Tertullian tritt auch dieses mit besonderer Schärfe zutage, da seine Natur und darum sein Glauben wie sein Lieben und sein Sprechen an versengender Glut der Sonne seiner Heimat gleicht. Man ist gezwungen, ihn wie kaum einen zweiten Menschen als einen geborenen Juristen zu betrachten; aber es ist nicht eine Dürre des Gemütes, nicht eine Trockenheit des Verstandes, sondern gerade ein Uebersprudeln aller Lebensenergien und ein gewaltiger Versuch der Selbstdisziplinierung, der ihn Alles ju-

ristisch sehen, in juristische Form bringen läßt. Einen „ardens vir“, einen glühenden Menschen hat ihn Hieronymus genannt; damit sind alle Eigenschaften und alle Handlungen des seltenen Mannes vortrefflich und vereint gezeichnet: eine Inbrunst des Glaubens, die auf die Dauer keine Ordnung der Kirche verträgt, da sie in vermessener Ekstase selbst nach dem Himmel greift; eine Innigkeit des Liebens, die in solche Tiefe reicht, daß jede schwere Enttäuschung abgründigen Haß an ihre Stelle setzen muß; eine Mächtigkeit der Logik die alle Mittel dialektischer Sophistik souverän beherrscht und sie zu gutem Ziele mit skrupelloser Willkür nutzt; eine Leidenschaft des Gemütes, die überall zur letzten Steigerung allen Tuns, aller Gebote und Verbote treibt, unbekümmert um die Gefährdung von Stellung, Ruf und Leben. Stets seiner selbst und der Rechtmäßigkeit seines Glaubens sicher war Tertullian wohl allzu geneigt, seine privaten Meinungen für autoritative Lehre zu halten und durch das Gewicht sophistisch ausgelegter Evangelienworte zu stützen. Aber stets fechtend unter Einsatz seiner ganzen Person war er andererseits auch fähig, die Verteidigung des Christentums, — die vor ihm, gleichzeitig mit ihm und bald nach ihm mit weiser Ruhe (Irenäus, Origenes) oder mit gebildeter Kühle (Minucius Felix) vorgenommen wurde, — mit solch sachlicher Ueberlegenheit und solch eindringlicher Leidenschaft zu führen, daß noch heute allein schon die Sprache seines Apologetikums dem Verteidigungswerk eine mächtige Wirkung sichert. Da die Form und die Beweisführung dieser glühenden und zündenden Schrift juristisch ist, hat ihr sachliches Gewicht dazu geholfen, diese juristische Form, diese römische, rechtliche Fassung des Glaubens und der Glaubensregel in Glauben und Kirche mit nachhaltigem Einfluß zur Geltung zu bringen.

In seiner heidnischen Zeit war Tertullian ein Jurist von Ansehen und Bedeutung — die Pandekten berufen sich auf ihn und Justinian nennt eine seiner Schriften. Mit dem Uebertritt zum Christentum büßt er nichts ein von seinen juristischen, seinen rechtsschöpferischen Fähigkeiten. Er zuerst und allein erkennt die rechtliche Fragwürdigkeit des gegen die Christen zur Anwendung gelangten Prozeßverfahrens; er zuerst und

allein betont unter wesentlicher Weiterentwicklung der römischen Rechtsbegriffe, daß in dem angeblichen, todeswürdigen Verbrechen der Christen zwei verschiedene Delikte enthalten sind, die rechtlich geschieden werden müssen: ein Majestätsverbrechen (*crimen laesae maiestatis*) und ein Religionsverbrechen (*crimen laesae religionis*). Er greift zurück auf den Prozeß des Plinius und geißelt den inneren Widersinn des aufgeklärten Verfahrens: „Wenn du verdammt, warum fahndest du nicht? wenn du nicht fahndest, warum sprichst du nicht auch frei?“ — Die Formen des Sachwalters sind ihm so natürlich und geläufig, daß nicht nur das Apologetikum als Rede eines Anwalts vor dem Forum des Provinzialgerichts sich gibt, sondern daß auch die Auseinandersetzung mit den Häretikern in Form von scharfgegliederten „Prozeßeinreden“ stattfindet, ja daß selbst die theologisch-dogmatische Exegese unversehens den Charakter von Prozeßsachen und Prozeßeinreden erhält.

Aber diese juristische *Form* eines fanatischen Kampfes erklärt doch nur die eigene Artung und die außerordentliche Wirksamkeit der Schriften Tertullians. Daß sie darüber hinaus das römische Recht in die inneren Bezirke des Christentums einfügten, liegt nicht in der Form der Werke begründet, sondern in ihrem juristischen Inhalt — darin, daß Tertullian alle wesentlichen Beziehungen der Menschen untereinander und der Menschen zu Gott nicht nur mit Bildern der Rechtssprache darstellt, sondern als im Kern juristisch sieht und aufbaut. Die Lehre Christi faßt er derart als römische *lex* mit ihrer ganzen verpflichtenden Strenge, — *meritum* und *satisfactio*, Verdienst und Genugtuung, zwei juristische Begriffe macht er (mit stärkster Wirkung bis in die scholastische Philosophie hinein) zu tragenden Säulen des ganzen Lehr- und Glaubensgebäudes. So stehen selbst die *merita*, die Verdienste, die guten Seiten der *Buße* für ihn am Eingang seiner ihr geltenden Betrachtung, — und aus der Schwierigkeit, den ganzen Nutzen der Buße darzulegen, hilft ihm nur wieder die Besinnung auf die römisch-rechtliche, absolute Geltung des Gesetzes: „erst kommt die Autorität des Befehlenden, dann der Nutzen des Gehorchenden“. Aber dies Gebot zu befolgen ist

darum besonders leicht, weil ihm letztlich doch ein zweiseitiges Rechtsgeschäft zugrunde liegt: Für die Buße des Menschen gewährt Gott eine Belohnung (praemium), gibt er das Heil . . .

Sind alle Worte Gottes und Christi geltendes Recht, darum unbezweifelbar, ja keiner besonderen Untersuchung noch Frage unterwerfbar, so trifft dies notwendig in stärkstem Maße zu für die eigentliche Mitte der neuen Religion, das Glaubensbekenntnis: „Der Glaube ist in der Glaubensregel niedergelegt; er umschließt das Gesetz und mit der Beobachtung des Gesetzes das Heil“, formuliert Tertullian mit scharfer Betonung des Gesetzes-Charakters der Lehre, — stark zugespitzt, gleichsam als wolle er seinem eigenen Grübeln eine feste Schranke errichten, vielleicht auch schon seine häretischen Gedanken vor Gott, der Kirche und sich selbst als rechtmäßig erweisen; denn wer das Gesetz übertritt, den erwartet härteste Strafe, der wird Schuldner Gottes in bezug auf seinen Leib, der kann sich nur lösen durch die eine Gott wohlgefällige satisfactio, die Ersatzleistung der Buße, die Genugtuung: „nur um diesen Preis hat der Herr uns Vergebung zuzusichern beschlossen; nur gegen Entrichtung der Buße ist bei ihm Straflosigkeit zu erkaufen“ . . .

Man ist zu zweifeln versucht, ob diese Auffassung des Erlöserlebens als Rechtsgesetzes in Jesu Leben selbst begründet liegt, und man wird es begreifen, daß hier die erste und stärkste Abweichung der Kirche vom Wort des Stifters und Leben der Urgemeinde gefunden wird. Wer über die ganze Entwicklung urteilt, daß „Rom durch die Kraft seiner Verfassung und durch den Ernst und die Folgerichtigkeit seiner Politik Schritt vor Schritt zum zweitenmal die Welt erobert hat, diesmal aber die christliche Welt“, wird hier den größten Einschnitt sehen und Tertullian, den Häretiker, für den eigentlichen Baumeister des *römischen* Katholizismus halten. Aber wir haben schon früher darauf hingewiesen, daß diese Auffassung gefährlich einseitig ist, und so wenig wir Tertullians Größe und Leistung unterschätzen, so ist doch mit aller Schärfe zu betonen: Den *römischen*, „heidnischen“ Glauben hat das römische Recht nie erobert, geschweige durchdrungen. Wenn diese Durchdringung,

ja wenn eine Einung im Christentum stattfand, so zeigt schon diese Tatsache, daß mindestens so wichtig wie die Kraft des römischen Rechts die eigentümliche Natur und die innere Bereitschaft des christlichen Glaubens gewesen sein muß. Wir deuteten früher an, welch umwälzende Bedeutung für die in Atome sich auflösende antike Welt es hatte, daß mit Christi Botschaft ein neuer Nomos erschienen war. Hier ist anzuknüpfen, von hier aus ist die Erkenntnis zu erwerben, daß in der Natur dieses Nomos als „Wort Gottes“, in seinem Logos-Charakter eine innere Verwandtschaft lag zum römischen Rechte jener späten Stufe, wo die lebendige Fortbildung einer starren Kodifizierung und einer dogmatischen Auslegung gewichen ist. Auch das Judentum hatte ein Gesetz, war ein Gesetz; aber dies Gesetz war nicht Anfang noch Ende, sondern die Mitte einer Entwicklung, die mit den Urvätern begann und mit dem Messias enden sollte, die dauernd im Fluß zu halten die Aufgabe und die Leistung der großen Propheten allzeit bildete. Indem Jesus von den Jüngern als Christus, als Messias erkannt wurde, indem Gott, der Logos Gottes selbst Fleisch geworden war, ist alle Entwicklung abgeschnitten, ist ein neues Testament gegeben, das selbst Anfang Mitte und Ende ist — sein Inhalt ist Dogma, seine Anwendung kann nicht und nie durch Fortbildung, stets nur durch Auslegung geschehen. Die Formen, die sich für diese Auslegung boten, waren zunächst mannigfach, aber sie lassen sich doch Alle auf die zwei Grundpfeiler des Christentums zurückführen, auf persönliches Charisma und auf amtliche Lehrgewalt. Die charismatische Auslegung gaben die urchristlichen „Propheten“. Als ihre Zahl abnahm und ihre Macht zurückgedrängt wurde, blieb nur noch die lehrmäßige Auslegung möglich — und zwar auch diese wiederum in zweierlei Gestalt: entweder philosophisch-spekulativ oder juristisch-normativ. Den philosophischen Weg beschritten die Alexandriner und nach ihnen viele Pneumatiker und Mystiker: Er war niemals völlig entbehrlich, da die hier gefundene Möglichkeit der Allegorese, des allegorischen Verstehens der Bibel, allein die Schwierigkeiten überbrücken ließ, die durch die Verbindung der beiden Testamente, durch die gleichgeordnete Aufnahme der vier Evan-

gelien entstanden. Aber er war in einer Zeit, deren philosophische Haltung nicht Logik und Empirik des Aristoteles, sondern die visionäre Ekstase und Transzendenz des Plotin ausdrückt, allzu persönlich und allzu pneumatisch, um allgemein brauchbar zu sein und vor allem um der werdenden Kirche die notwendige Stütze zu geben und die benötigte große Zahl von Theologen heranzuziehen. Daß in diesem Augenblick das römische Recht selbst zum Dogma geworden, daß von der römischen Rechtslehre das Mittel der dogmatischen Auslegung entwickelt und erprobt war, daß außerdem noch in Tertullian der Mann lebte, der nach Anlage und Schicksal die juristische Exegese des römischen Rechts für die theologische Exegese des Gotteswortes nutzbar zu machen befähigt war, das ist dann nicht mehr ein äußeres Fatum, das dem Christentum ein ihm fremdes Gesetz aufzwingt; sondern hier äußert sich wieder jenes gnadenhafte Schicksal des neuen Glaubens, daß die Formen und Stoffe sich ihm entgegenneigen und im rechten Augenblick ihm der Vorkämpfer ersteht, der das innere Gesetz des Glaubens und der Kirche der innerlich bereiten Welt aufprägt.

Daß Tertullian in diesem Sinne der Mann des Schicksals war, tritt nirgends deutlicher zutage, als wenn er so unumstößlich das Werk der Zeit verrichtet, obwohl und während sein eigenes Trachten in anderer Richtung steht. Sein leidenschaftliches Temperament ließ seine Neigung wohl immer jenen Eiferern gehören, die das Gesetz verschärften und in neuer Offenbarung sich das Recht ihres Handelns selbst zusprachen — die Kirche von Karthago mag es erkannt und ihn darum nicht zum Priester geweiht haben, obschon sein unmittelbarer Anschluß an die neue Prophetie des Montanismus erst verhältnismäßig spät stattfand. Aber auf der andern Seite ist es bezeichnend, daß Eusebios offensichtlich keine Nachricht von der Häresie des Afrikaners hatte — die positive Wirkung des „in den Gesetzen der Römer trefflich beschlagenen“ Mannes und zumal seiner Hauptschrift, des Apologetikums, war so groß, daß sein Abfall zeitweise in Vergessenheit geraten konnte. Tatsächlich mußte ja seine rechtliche Strenge und sein Ordnungswille in allen Teilen der Lehre und der Kirche

sich Geltung verschaffen, und selbst wenn er schließlich Beides zum Kampf gegen die katholische Kirche nutzte, so konnte es nicht ausbleiben, daß er durch eben diesen Kampf sie erst die brauchbarsten Waffen kennen und handhaben lehrte.

Für die Kirche (im pneumatischen wie im organisatorischen Sinn des Wortes) ward so zunächst von Bedeutung, daß der erfahrene Jurist zu scheiden wußte zwischen der Geltung des Gesetzes, die absolut ist, und der praktischen Ausführung, die mit den Zeiten wechseln kann, doch darum nicht minder der rechtlichen Regelung bedarf. Neben die *lex fidei*, das Glaubensgesetz, tritt daher die *lex disciplinae*, das Ordnungsgesetz, neben das Dogma von Gott die von ihm bestimmte, von ihm gerichtete Zucht der Kirche. Das christliche Leben wird derart selbst unter Rechtszwang gestellt, — die Rechtsbewahrung, für die Paulus im Notfall einen geeigneten „Weisen“ heranzuziehen geraten hatte, wird zu einer wesentlichen Aufgabe der kirchlichen Organe. Und diese selbst, der Bischof und die Bischofskollegien, erhalten zu ihren pneumatisch-charismatischen Diensten nun wieder eine Art von Verwaltungsamt. Aber das Wesentliche ist, daß sie nun nicht mehr wie in der Frühzeit eine vom Dogma losgelöste, irdische Tätigkeit ausüben, sondern gerade als Träger des apostolischen Charisma sind sie jetzt zugleich auch die bevorzugten Dolmetscher des Glaubensgesetzes und die geborenen Wächter über der Erhaltung der geistlichen Ordnung, die berufene Verkörperung der kirchlichen Disziplin.

Wer so stark die Bedeutung des schweigenden Gehorsams auf der Seite der Gläubigen, des strengen Zuchtrechts auf der Seite der Kirche sieht, von dem ließe sich erwarten, daß er auch die Wichtigkeit eines einheitlichen Aufbaus der Kirche und einer einheitlichen Herrschgewalt in ihr erblickt. Aber Tertullian ist ein „glühender Mensch“, und so sehr er seinem ganzen Wesen nach Jurist ist und bleibt, so lassen Phantasie und Leidenschaft ihn doch niemals auf längere Frist die Haltung des Richters bewahren, der gelassen, mit kalter Logik und ohne Mitleid das Gesetz entwickelt, auslegt, anwendet. Nicht nur äußerer Anlaß, sondern innere Not weckt den An-

walt, den Rhetor, läßt die schwergezügelter Wildheit des Afrikaners hervorbrechen und mit Spott und Hohn sich wenden gegen die gleiche Ordnung, deren Sinn und Recht niemand besser kennt als er selbst. So kommt es, daß in den Fragen der äußeren Organisation der Kirche er nur den bestehenden Zustand widerspiegelt, jedoch nicht ihn unmittelbar schafft, nicht ihn willentlich formt. Die Lehre von der Sukzession der Bischöfe hat er zwar verschiedentlich entwickelt, den Vorrang der apostolischen Kirchen auch für seine Vaterstadt, für Karthago anerkannt. Aber gegen die Verlegung des Schwergewichts nach Rom, gegen den Versuch des römischen Bischofs nicht nur durch Mahnung und Aufsicht einzugreifen, sondern eine autoritative Entscheidung in Lehr- und Kirchenstreitigkeiten zu fällen, hat er, zumindest in seiner montanistischen Zeit, sich aufs schärfste zur Wehr gesetzt. Den römischen Bischof benennt er höhnend (und ohne zu ahnen, daß es einst der höchste Ehrenname der Christenheit werden könne) mit dem Titel des heidnischen Oberpriesters: *pontifex maximus*, den „Oberpriester, der da ist der Bischof der Bischöfe“, — und selbst die Anreden „guter Hirte“, „preiswürdiger Vater“ (*benedictus papa*), „apostolischer Herr“ verwendet er mit fühlbarem Spott. Des Römers Schreiben nennt er einen Erlaß, ein Edikt, „und zwar ein *peremptorisches*“. Aber darüber hinaus greift er die — demnach schon lebendige und verbreitete — Begründung der römischen Macht auf das Wort Christi zu Petrus, auf die Schlüsselgewalt Petri, mit aller Schärfe seiner juristischen Kasuistik an, ja er wendet sich gegen jede Auslegung der Matthäus-Stelle, die irgendeinem Bischof als solchem ein Recht des Bindens und Lösen zuschreibt. Dem Petrus allein, Petrus als Person hat der Herr die Schlüssel übergeben, stellt der gewandte Dialektiker fest, — Petrus, nicht der Kirche. Petrus aber hat sie, behauptet der pneumatische Montanist, als Geistmann, als Pneumatiker erhalten, und entsprechend steht die *potestas*, die Macht, die Amtsbefugnis zu lösen und zu binden nur Pneumatikern zu, Aposteln oder Propheten. „Gewiß wird eine Kirche die Sünden vergeben, aber die Geisteskirche durch einen Geistesmenschen, nicht die Kirche als eine Zahl von Bischöfen.

Denn [Sache des Herrn, nicht des Knechtes sind Recht und Freiheit; Gottes selbst, nicht des Priesters.“

Es ist ein scharfer Gegenschlag des freiheit- und wunder-süchtigen Individuums gegen die Aufrichtung der festen kirchlichen Autorität, der hier erfolgt. Ob er sich gegen bestimmte, ausgesprochene „Theorien“ richtet, ist nicht erweisbar, obwohl es oft behauptet, oft bestritten wurde. Aber nicht nur in unserm Zusammenhang, sondern im Ganzen der Entwicklung ist einzig wichtig und entscheidend, daß dieser Gegenschlag, sowie die ganze montanistische Bewegung, nicht möglich war, wenn nicht lebensmäßig bereits die einheitliche Bischofskirche, zumindest zeitweise, in Erscheinung trat. Ob die römischen Bischöfe Victor, Zephyrin, Kallist bereits den römischen Primat lehrmäßig verfochten, diese Frage besitzt darum sehr viel geringere Bedeutung als die evidente Tatsache, daß sie ihn lebensmäßig darstellten. Wenn der Montanismus und Tertullian demgegenüber bewußt das Vorrecht der ältesten Charismen vertraten, so haben sie weniger, als sie glaubten, die wirklichen Lebensvorgänge der Urchristenheit von neuem heraufgeführt, Person und Stellung des Petrus haben sie schwer verzeichnet und das alte Charisma der Gnade und der Kür in ihr neuerndes, pneumatisches Charisma umgedeutet. Aber ihre Hinneigung zur Verschärfung des Gesetzes, zur Durchführung einer strengen Askese, zur Einschränkung der Ehe sind doch in sich auch wieder ein Zeichen dafür, daß die Diesseitsordnung der Kirche nicht alle jenseitssüchtigen Gedanken in sich bannte, daß die Herausbildung eines Priestertumes und die Zurückdrängung des Laienelementes den fanatischen Willen zur Heiligung des ganzen Lebens unbefriedigt ließ. „Woher kommen denn Bischöfe und Klerus? kommen sie nicht aus der Allgemeinheit“ fragt Tertullian und will damit erzwingen, daß für die Allgemeinheit die gleiche strenge Ordnung verbindlich ist wie für die Priester, daß nicht etwa ein besonderer Stand von Klerikern sich bilde. Die Entwicklung ist auch hier einen andern Weg gegangen. Aber der Wille zur Askese und zur Heiligung des Alltags der in der Kirche sich ihrer Natur nach nicht völlig durchzusetzen vermochte und der doch unter den Gläubigen Aegyptens und Syriens mit

gleicher Stärke sich regte wie in Afrika, hat sich eine eigene neue Form des christlichen Gemeinschaftslebens geschaffen: die Klöster.

Jede Gemeinschaft erfährt an sich die eigentümlichen Schicksale alles Lebendigen, sie zieht Gleichgerichtetes an, sie stößt Fremdes ab, sie entwickelt in sich Krankheitskeime und erzeugt aus sich die Gegengifte. Judas unter den Zwölfen — das ist für alle Zeiten das erschütterndste Beispiel, wie selbst in der göttlichen Lebenszone des Herrn mitten in allem Guten das Böse erwächst, mitten in der lautersten Liebe der schwärzeste Verrat. Was der Gemeinschaft der Jünger widerfuhr, hat die geistige Kirche noch oftmals im Großen erleben müssen: Tausende kamen und blieben, aber andere Tausend kamen und sind wieder gegangen. Die Mehrzahl der Abtrünnigen sank in die Nacht der Vergessenheit; denn es ist ein Gesetz des Lebens, daß jeder Verrat des eigenen Daimons wie des gemeinsamen Glaubens seine Schatten zurückwirft auch auf vergangene Tage, die früheren Handlungen abschwächt, die früheren Werke gleichgültig und hinfällig macht. Nur Wenige bleiben von diesem Untergang bewahrt, — der Größte von ihnen im nachapostolischen Christentum, Tertullian, nur darum, weil sein Wille zur Zucht die Hemmungslosigkeit seiner Leidenschaften ausglich und überwand. Wohl riß sein übers Ziel weit hinausschießendes Ethos Klüfte auf von gewaltiger Tiefe, so zwischen Kirche und Pneuma, so zwischen christlichem Glauben und griechischer Philosophie; aber über die gleichen Klüfte, die der Rhetor schuf, hatte der baumeisterliche Anwalt und Lehrer des Rechtes bereits einen Bogen gewölbt von solcher Haltbarkeit und Stärke, daß sein eigenes Rütteln ihn nicht mehr zum Einsturz bringen konnte. Rom hatte er eingefügt in die Formen des christlichen Glaubens — danach war es zu spät ihm den Eintritt in die Formen der christlichen Kirche zu wehren. Und wenn er sich gegen die griechische Weisheitslehre verschloß: „was hat Athen mit Jerusalem zu schaffen, was die Akademie mit der Kirche“, so war auch dieses nicht bedrohlich; denn er selbst hatte in seiner Theologie bereits ein gut Teil ihrer Inhalte und Wege übernommen, und während er den Bannfluch aussprach, lebte be-

reits in Alexandria der Philosoph des frühen Christentums, der in gleicher Art wie Tertullian die römische Rechtslehre, so seinerseits die griechische Staatslehre im Christentum zu bergen und aufzunehmen bestimmt war: Origenes.

ORIGENES UND DER GRIECHISCHE STAAT

Drei Städte waren die Brennpunkte des geistigen Lebens der ausgehenden Antike: Rom, Athen, Alexandria. In Rom, am Hofe der Cäsaren versammelten sich im ersten, nachchristlichen Jahrhundert die Führer der neuen lateinischen Dichtung, Literatur und Wissenschaft und strömten im zweiten Jahrhundert aus allen Ländern jene griechisch sprechenden Literaten, Sophisten und Philosophen zusammen, die auf hauptstädtisches Ansehen, universalen Ruhm und auf eine Art von politischer Wirksamkeit Gewicht legten. Hier waren die letzten Formen der sterbenden Dichtung heimisch, Roman und Novelle, dazu das Schauspiel des Mimus, hier blühten die Rhetorik und rhetorische Philosophie. In Athen war der älteste Sitz der ganzen Poliskultur und ihrer letzten Verkörperung, der Philosophenschulen — vor Athen und seiner großen Vergangenheit neigte sich daher die antike Menschheit mit um so größerer Beflissenheit, je stärker und ergreifender ihr zum Bewußtsein kam, daß sie selbst unschöpferisch, senescens, alt geworden war. Hier wirkten die Hüter der Tradition, hier lebte und lehrte die platonische Akademie in einer Form, die den gewandelten politischen Verhältnissen gemäß war, — nicht mehr die Pflanzstätte politisch-philosophischen Tatwillens, sondern als Erzieherin zum ethischen Menschen mehr die Vertretung einer innerstaatlichen als einer überstaatlichen Idee. In Alexandria, der jüngsten Weltstadt, hatte der Hellenismus dem geistigen Leben seinen Stempel aufgedrückt, Alexandria war die eigentliche Stadt des Austauschs und der Verbindung zwischen dem griechischen Westen und dem syrisch-jüdisch-ägyptischen, ja dem indischen Osten. In der Zeit der Ptolomäer hatte hier die hellenische Poesie, bürgerlich geworden und der heroischen Haltung entkleidet,

in Kallimachos, Herodas, Theokrit ihre letzten Vertreter gefunden, hier war hellenische Weisheit zu „alexandrinischer“ Wissenschaft entfaltet und entartet. Aber hier hatten auch die ägyptischen Kulte, die ägyptische Weisheit und die ägyptische Mystik ihre feste Stätte und ihr starkes Ausfalltor, hier sammelten sich die Gelehrtesten der Juden und veredelten ihre starrgewordene Gesetzesreligion unter dem Eindruck ägyptischer Theologie zum philosophischen Logosglauben. Hier fand die neue indische Religion des Buddhismus ihren Eingang. Hier endlich kam das Christentum zum Bewußtsein seines philosophischen Gehaltes und der Platonismus zum Bewußtsein seiner evangelischen Sendung, hier schloß die Gnosis ihren Ring um sterbende und beginnende Religionen, um östliche Weisheit und westliche Philosophie.

Vielleicht hat darum in Alexandria die tiefste Versenkung in Gott und die reinste Anbetung des Gottes-Wortes, die stärkste Mythisierung allen Wissens und die schärfste Abgrenzung der Wissens-Träger und -Stufen ihre bleibende Stätte gefunden, weil nirgends die Gefahr größer, der Weg schwerer, das Leben bedrohter war als in dieser Stadt des buntesten Völkergemischs und des währenden Bürgerzwistes, des glanzvollsten Reichtums und der verderbtesten Sitten. Theokrit, Strabon, Dion, Clemens geben für eine Zeitspanne von vier Jahrhunderten ein wesentlich gleiches Bild und noch am Ausgang der Kaiserzeit heißt es in einem angeblichen Briefe Hadrians von den Alexandrinern: „Sie haben nur einen Gott — das Geld. Diesen verehren die Christen, diesen die Juden, diesen auch alle andern Völker.“ Das ist die Umgebung, in der die sublimsten Geheimlehren der graeco-ägyptisch-jüdischen Gnosis gefaßt wurden, dies die Luft, in der das apostolische Christentum von Alexandria erwuchs. Der Philosoph des Judentums, Philon, hat ihr seinen Tribut bezahlt — in dem schillernden Bombast seiner Sprache meinen wir weniger eine Folge seiner schweren Aufgabe und seines verwickelten Gedankenbaus zu spüren als eine Widerspiegelung seiner buntschillernden orientalischen Umwelt. Die Träger der christlichen Ueberlieferung hatten im Vorbild des Herrn eine sichere Wehr; sie wußten, daß die Gemeinschaft des Lebens stärker bindet und reiner

bewahrt als Abfassung und Erklärung von Schriften und haben daher, in der gleichen Zeit als in andern Schichten ein geschriebenes Evangelium sich den starken Einflüssen der „heidnischen“ Gnosis unterwerfen mußte, in mündlicher Weitergabe durch mehr als hundert Jahre ein unverfälschtes Bild des Herren-Lebens wach erhalten. Nur so ist es zu erklären, daß gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, scheinbar ohne langes Wachstum und tatsächlich ohne Schriftengrundlage, eine Katechetenschule in Alexandria hervortritt, die unmittelbar den Gipfel frühchristlicher Theologie und Bildung darstellt.

„Es schrieben die Presbyter nicht“, berichtet Clemens, „weil sie nicht wollten, daß die Sorge um die lehrhafte Verkündigung der Ueberlieferung durch die andre Sorge um das Niederschreiben zurückgedrängt werde.“ Wenn Clemens selbst trotz tiefer Verehrung seines Lehrers Pantainos mit diesem Brauche bricht, so ist die Ursache nicht nur in der von ihm angeführten Erwägung zu suchen, daß das Geschriebene überallhin dringt und derart jeder Würdige die Lehre vernehmen kann (was nicht zu teuer damit erkaufte wird, daß dann auch ein Unwürdiger leicht Einsicht nimmt . . .). Vielmehr ist wesentlich — und bildet die Ueberleitung zu Origenes —, daß Clemens nicht mehr mit einfacher Wiedergabe sich zu begnügen vermag, sondern aus ursprünglich philosophischem Trieb und aus dem Zwang des eignen Lebensschicksals sich zur Systematisierung des christlichen Glaubens und zur Auseinandersetzung mit den Mächten des antiken Geistes und der antiken Kulte gedrängt fühlt. Hierbei wird es für die Weite und den Reichtum der christlichen Theologie von nicht ermeßlicher Bedeutung, daß diese Auseinandersetzung nicht in einem ausschließenden Kampf auf Leben und Tod stattfindet, sondern in einer — trotz aller Schärfe — versöhnlichen Debatte mit dem Ziel lebendiger Einbeziehung.

Der Haß der Apokalypse gegen das satanische Rom und der Fluch des Tertullian gegen die athenische Philosophie bezeichnen weder die einzige noch die notwendige Haltung des Christentums gegenüber Staat und Wissen der Antike. Während der großen Verfolgungen und jeweils geraume Zeit nach ihnen war freilich eine Todfeindschaft der Christen gegen den Cäsar

und sein Reich die Stimmung weiter Kreise und gewichtiger Führer. Aber auf der andern Seite konnte es nicht ausbleiben, daß die aufgeklärte Politik der „guten“ Kaiser von Trajan bis zu den Antoninen auch den Haß der Gläubigen dämpfte, und vielerorts ward daher schon im 2. Jahrhundert die Frage aufgeworfen, ob nicht die auf Herstellung der alten Sittenzucht gerichteten Maßnahmen der Kaiser sich ganz in der Richtung der göttlichen Gebote bewegten. Aus einem feindlichen Gegeneinander schien ein friedliches Nebeneinander werden zu können, ja darüber hinaus ward bereits die Meinung vertreten, daß nicht zufällig Christi Geburt unter die Herrschaft des Augustus falle, vielmehr die universale Religion und das universale Reich durch Gott von Anbeginn an miteinander verbunden seien. Schon gegen Ende der Regierungszeit des Marcus legt so Melito, Bischof von Sardes, in einer Schutzschrift dem Kaiser dar, daß das Christentum besondere Verdienste um das Imperium besitze: „Als sie (die christliche Philosophie) unter der gewaltigen Herrschaft Deines Vorfahren Augustus bei Deinen Völkern aufblühte, da erfuhr Dein Reich besonderes Glück und Segen; denn von da an ward die Macht der Römer mächtig und sichtbarlich vermehrt. Du bist ihr angebeteter Herrscher und wirst es bleiben mitsamt Deinem Sohn, wenn Du Deinen Schutz gewährst dieser unserer Philosophie, die aufgezogen ist zugleich mit dem Reiche und die begonnen hat mit Augustus“ . . . Wenn solch harmonistische Einstellung zu dem Imperium schon möglich war, wenn die Bezeichnung der Religion als „Philosophie“ nicht als Abfall von den Worten des Herrn und den Briefen Pauli empfunden wurde, so war die Einbeziehung der griechischen Philosophie ganz unbedenklich. Daß sie nicht nur äußerlich unbedenklich, sondern zuinnerst ebenso möglich wie notwendig war, dies war die Folge jener einzigartigen, einmaligen Konstellation: daß der junge christliche Glaube zusammenstieß mit einer zwar alten, doch eben darum in allen geistigen Formen ausgebildeten und überlegenen Welt.

Der Lauf der Geschichte kennt Götter, Kulte und Religionen, die bestimmten Stämmen und Völkern zugehören, mit

ihnen geboren werden, wachsen und vergehen. Die meisten Kulte der Mittelmeerländer sind solcher Artung. Sie greifen wohl manchesmal hinaus über ihr Geburtsland; aber auch wenn Apollon wandert oder Dionysos, so treffen sie in ihrer, den chthonischen Göttern gegensätzlichen, Ebene nur wieder Götter, Kulte und Bräuche, die wesentlich gleiche Mächte verkörpern, wesentlich gleiche Formen besitzen, wesentlich gleiche Stadien der Entwicklung durchmessen haben. Jesu Botschaft war andrer Natur und andren Schicksals; sie war jüdisch — und der junge Glaube war infolgedessen in seinem Ursprung verbunden mit einer Religion, die selbst bereits einen späten Zustand der Vergeistigung erreicht hatte; sie war universal — und der junge Glaube hatte daher in seinem Beginn den Kampf aufzunehmen mit einer Welt, die, selbst greisenhaft, in ihren besten Vertretern nur die Sprache später Kulturen verstand, daher nicht durch eine Epiphanie, eine Offenbarung allein, sondern nur mit geistig-philosophischen Waffen zu gewinnen war. Aus dieser inneren und äußeren Spannung heraus ist der besondere Reichtum der katholischen Theologie und die jahrtausendelange Fruchtbarkeit der katholischen Philosophie zu begreifen. Der jugendliche Glaube, unbedingt und fanatisch wie alle Jugend, wird im Kampfe auf seine Grundlagen zurückverwiesen und findet plötzlich, daß sie verwickelt und widerspruchsvoll sind, der Erklärung bedürftig. . . Die Gläubigen, die, in inbrünstiger Hingabe, in Wahrheit wie die Kinder geworden sind, stellen an ihren Gott, ihr Evangelium, ihre heiligen Schriften die in Neugier gläubigen Kinderfragen: warum hat Gott die Welt gemacht? warum in sechs Tagen? warum hat er am siebenten geruht? — und finden plötzlich, daß ihre Glaubensfragen verwandt sind mit den müden Zweifelsfragen antiker Philosophen und daß kein andres Mittel der Beantwortung bereit steht als philosophische Theologie. . . . Nicht zufällig ist das erste theologische System des Christentums — das Werk des Origenes *περὶ ἀρχῶν*, „über die Grundlehren“ — verfaßt von einem Menschen, der die ganze Strenge des Glaubens für sich und gegen sich gelten läßt, der das Wort des Herrn und die Berichte der Evangelien buchstäblich nimmt und darum sich

selbst entmannt, darum aber auch zur christlichen Erklärung des alten Testaments und zum Aufbau einer christlichen Lehre von Gott und Welt, Freiheit und Offenbarung sich gedrängt fühlt. Der ganze Unterschied der christlichen von aller antiken Philosophie tritt hier bereits mit aller Deutlichkeit zutage: Die große Philosophie der Antike ist Kosmogonie, Welt-Schöpfung; das Christentum dagegen besitzt die Schöpfung der Welt in seiner Offenbarung, hier hat die Philosophie nur den Raum und die Aufgabe der Welt-Deutung, der Welt-Ordnung. Nicht erst die Scholastik ist also dadurch gekennzeichnet, daß das Ergebnis ihrer Philosophie schon vorher feststeht, ihr glaubensmäßig gesetzt ist. Vielmehr ist dies das allgemeine notwendige Zeichen aller christlichen Philosophie, und nicht anders als über den Quaestiones des Thomas die evangelische Antwort steht daher vor dem System des Origenes als Grundlage, Maß und Ziel das Glaubensbekenntnis.

So wenig wie die Aufnahme des römischen Rechts bedeutet also die sachliche Auseinandersetzung mit der griechischen Philosophie eine Abweichung des Christentums von seinem eigensten Weg oder gar die Anerkennung eines fremden Gesetzes. Da es nicht in Menschenkraft stand, das Leben Jesu und der Jünger durch Jahrhunderte in gleichen Formen fortzusetzen, da die persönliche Nachfolge Jesu nicht beschränkt blieb auf einen kleinen Raum und eine kurze Zeit, sondern Jesu Gottwerdung und die Stiftung der Mysterien den Leib der Kirche und des Kultes forderte und schuf, — infolgedessen waren auch Theologie und Philosophie vom eigenen Kern des Glaubens aus geforderte, unerläßliche Mächte. Daß in dieser Lage gerade die griechische Philosophie das nötige Rüstzeug zu erwerben half, liegt wieder nicht nur in ihrer überlegenen Stärke begründet, sondern hatte die gleiche Voraussetzung und Grundlage wie die geschilderte Rezeption des römischen Rechts: die griechische Philosophie mußte selbst so weit orientalisiert sein, daß ihre Uebernahme möglich war.

Tatsächlich ist dies in solcher Stärke der Fall gewesen, war auch dort die σοφία gegenüber der γνῶσις so völlig zurückgetreten, daß nicht nur die neuplatonische Philosophie in diesem Sinne als verwandt, sondern daß selbst die jonische und

attische Philosophie als Vorläufer und Vordeutung empfunden werden mußte. Ist es etwa griechischer Einfluß, daß Clemens gegenüber dem Glauben das gnostische Wissen in seiner höheren Bedeutung hervorzuheben sucht? — wir werden es bezweifeln. Ist es griechische Tradition, wenn er als höchsten Ehrennamen menschlicher Lebenshaltung das „Gnostiker-Sein“ ansieht? — wir werden es verneinen. Gewiß, auch Plotin könnte des Clemens Worte von der Seligkeit des Erkennens und von seiner Krönung in der Erkenntnis Gottes geschrieben haben, und auch der Glaube, daß in dieser Erkenntnis der Mensch sich zu Gott aufschwingt, von Gott aufgenommen, vergottet (*θεοούμενος*) wird, liegt der Plotinischen Gottes-Schau nicht fern. Aber die Verbindung wird nicht dadurch geschaffen, daß Clemens hellenisiert noch daß Plotin christianisiert, sondern einzig dadurch, daß beide mit den Augen alexandrinischer Gnosis sehen. Wobei der christliche Vater vor dem griechischen Weisen, sobald es zum Kampf kommt, eben sein Christentum als entscheidende und siegverbürgende Waffe voraus hat. . . Denn die vollkommene Schönheit der Plotinischen Welt vermittelt nicht mehr die gleiche Sicherheit des Lebens und des Glaubens, wie sie der Christ durch die Offenbarung, durch die Fleischwerdung des Gottes besitzt, und alle Stufen und Ränge des Plotinischen Kosmos schaffen nicht mehr den gewaltigen Raum, wie er dem Christentum in der Ewigkeit Gottes jenseits von Zeit und Geschichte eignet. Plotin kann das Christentum nur bekämpfen; die katholischen Gnostiker, Clemens und Origenes, können die Antike bekämpfend entselbstern, können sie als Vorstufe, als Vorgeschichte, als Vorbereitung auf das Christentum (*προπαίδεια*) entgiften und einbeziehen.

Daß bei dieser christlichen Bestimmtheit und glaubensstrengen Haltung der Alexandriner die griechische Philosophie nicht als solche und nicht in ihrem objektiven, historischen Charakter durchforscht und aufgenommen wurde, dürfte nunmehr ebenso selbstverständlich sein wie die andere Tatsache, daß nicht die Gesamtheit der griechischen Philosophen, sondern nur jene Wenigen als wahrhaft weise anerkannt wurden, bei denen der Polytheismus der heroischen Zeit

bereits einem durchgeistigten Pantheismus gewichen war. Cicero und die Stoa, Platonismus und Neuplatonismus erhalten von hier aus besondere Bedeutung, und zumal Platon selbst ist es, dessen zweiter Siegeszug durch die Welt nun anhebt — auch Platon freilich weniger in seinen antiken Elementen als gerade in jenem Teil seines Werks, der in die gestaltlose orientalische Zeit hinüberweist. Platons Wort vom „König des Alls“ wird nun zum Hinweis auf den christlichen Gott, der orphische Spruch von Gott als Anfang, Ende und Mitte aller Dinge wird zu einem wahren — durch die Juden vermittelten — Wissen Platons um Recht und Herrschaft der Welt. Aber alle Uebernahme und Verwendungen Platonischer Worte und Gedanken übertrifft an staatlicher Bedeutung bei weitem die Christianisierung des Platonischen Reichs.

Was viele Generationen von Wissenschaftern verkannten, viele Generationen von Philosophen verleugneten, das sahen aus ihrem echten Glauben heraus die Kirchenväter mit sicherer Klarheit: Platons Politeia war nicht eine rein theoretische noch gar eine wissenschaftliche Angelegenheit, sie philosophierte nicht *über* den Staat noch gar gab sie eine *Lehre* vom Staat, sondern sie bedeutete, sie war die Setzung eines neuen, geistigen Reiches. . . Und auch dieses konnte den Christgläubigen nicht entgehen, daß auch das Platonische Reich anknüpft an eine durch den Tod besiegelte, neue geistige Haltung: die Eben- oder Gegenstellung von Sokrates und Jesus beginnt daher sehr früh und begegnet in sehr vielen frühchristlichen Schriften. Wir werden heute nicht verkennen, daß ein unüberbrückbarer Gegensatz den athenischen Bürger, dessen Wirken auf eine edle Bildung des Menschen und der Polis hinzielt und dessen Sterben eine gewollte Anerkennung und neue Heiligung der *παῖρσι νόμοι*, der alten irdischen Gesetze enthält, in letzter Tiefe trennt von dem Zimmermann aus Galiläa, dessen Reich nicht von dieser Welt ist und dessen Tod nicht das Diesseits sichert, sondern seine jenseitige Sendung abschließt und bestätigt. Und dennoch bleibt die innere Aehnlichkeit bestehen, daß hier wie dort ein Weiser, der vor den Gesetzen seines Staates als Verbrecher befunden wird, durch die Lauterkeit seines Lebens und durch die Besiegelung

seiner Verkündung im Opfertod die wirksame Kraft besitzt, in seinen Jüngern die heilige Flamme wach zu erhalten und seine Folger zu stärken zum Kampf für seine Lehre und sein Reich. Es ist in dieser Gemeinsamkeit des Schicksals das ewige Gesetz verkündet und erfüllt, daß der Stifter — anders als der Prophet — durch die Opferung seines Lebens die mächtigste Gewähr seiner wahren Sendung gibt; der Opfertod ist darum auch die Mitte und das Geheimnis aller großen, weltwirkenden Mysterien, Osiris und Mithras, Bakchos und Orpheus und zumal Christus selbst. . . Es geschieht infolgedessen auf dem Boden und mit dem Recht einer inneren Verwandtschaft, wenn das Christentum manche Formen und Formeln der fremden Mysterien-Religionen einbezieht, und ebenso verrät es ein richtiges und feines Gefühl für die Bedeutung des vorbildlichen Lebens und des lebensmäßigen Wirkens, wenn Sokrates zu Jesus gesellt, mit Jesus verglichen wird. Darüber hinaus war deutlich sichtbar, daß das Reich des Sokrates-Platon von der Antike fort sich hinneigt zum christlichen Gottesreich. Nicht nur daß Platon als höchsten Herrscher den Gott verkündet und auch sein Reich daher schon theokratische, dem alten Griechentume fremde Züge trägt, — bezeichnender noch für diese tatsächliche Wandlung war das resignierte Eingeständnis, daß das neue Reich vielleicht nicht mehr auf Erden zu verwirklichen ist, sondern im Geiste liegt oder im Himmel. Zwar sind dieser Geist und dieser Himmel nicht christlich und immer strebt das Paradeigma, die Idee des Reiches nach wenigstens näherungsweise Verwirklichung auf Erden. Aber die Grenzen sind fließend, und wenn sich der christliche Geist einmal nach Vorgängern umsah, so mußte daher hier die Vorgeschichte, ja die Vordeutung des Gottesreiches gefunden werden.

Origenes, als Schüler des Clemens aufgewachsen in der Tradition der christlichen Katechetenschule, als Schüler des Ammonios Sakkas — wie Plotin — aufs stärkste beeindruckt von diesem Gründer der neuplatonischen Philosophenschule, vereinigte in seinem Bildungsgang bereits die beiden Welten, deren geistige Vereinigung seine Lebens-Aufgabe und -Leistung darstellt. In einer Zeit, in der ein Glaubenswechsel nach

beiden Richtungen noch häufig stattfand, — die meisten Apologeten und auch Clemens sind aus „heidnischen“ Philosophen christliche Gnostiker geworden, aber Ammonios ist als Christ geboren und zum Platonismus „bekehrt“ —, in einer solchen Zeit besaß Origenes die eingeborene Sicherheit des christlichen Glaubens und die überlegene Weite des forschenden Geistes, um zugleich alle Ideale der Antike bei ihren stärksten Vertretern aufsuchen zu können und doch sich nicht an sie zu verlieren. So wie dem Knaben schon die Kraft eignete, den greisen Vater zum Ausharren im Martyrium zu stärken, so hatte der Jüngling den Mut und die Macht, die eigene Seele und den eigenen Geist zu stählen im Kampf mit den Lehrern und Lehren der alten Weisheit. Selbst wissensdurstig und weisheitsuchend erfuhr er die Gnade echter Erleuchtung, selbst unerbittlich gegen alle eignen Reize und Lüste des Körpers und der Sinne ward er zum Vorbild strengen Glaubens für sein Haus, für die Freunde, für die Heimatstadt. Ein Führer in Leben und Lehre scharte er die Gläubigen um sich und unterwies sie in den Taten des Heils wie in den Stoffen der alten Philosophenschulen, in Religion und Theologie wie in Geometrie, Arithmetik und griechischer Philosophie. Ein Geist von aristotelischem Maß und Umfang und ein Seher voll plotinischen, seligen Schauern zog er die gebildeten Heiden der ganzen Welt in seinen Bannkreis und machte sie im gleichen Unterricht nicht nur zu Bewunderern und Herolden seines Philosophenruhmes, sondern zu Empfängern des philosophisch gedeuteten Gotteswortes — zugleich der erfahrenste Lehrmeister im profanen Wissen und der überzeugendste Missionar des neuen Glaubens. Ausgezeichnet durch einen klaren Verstand, ein untrügliches Gedächtnis, eine gigantische Arbeitskraft war er der geborene Sammler und Sichter, Bewahrer und Ausleger der noch immer wachsenden Fülle echter und unterschobener heiliger Schriften. Allein obwohl eine unübersehbare Zahl von Werken aus diesem Antrieb entstand und mit größter Wirkung über die griechisch-sprechende Hemisphäre verbreitet ward, so ging doch stets die stärkste Macht von seiner Gestalt und seinem Leben aus. Wo wir heute in seinem Werk nur noch verblaßt die Spuren eines titanischen

Willens erkennen, da sahen seine Schüler und Freunde, da sah noch Euseb, der den Zauber des „göttlichen Mannes“ zutiefst verspürte, eine einzige Größe der erzieherischen Haltung und Formung, und seine Zöglinge, die ihm Söhne waren, die er Söhne nannte, rühmten von ihm als das Höchste: daß er im Leben, in der Tat seine Lehre bewähre und daß er zu gleichem Tun sie selbst stets anhalte. . . So enthält das Werk des Origenes nur einen Teil seines Wesens und erklärt nur einen Teil seiner Wirkung. Aber schon jener Teil ist bedeutsam und zukunfts-haltig genug; denn er bringt nicht nur die erste große christliche Philosophie, sondern auch das erste nachhaltige Bild des christlichen Erdenreiches. Getragen von dem unerschütterlichen Bewußtsein, daß die heiligen Schriften der christlichen Religion auch alle Weisheit dieser Welt in sich enthielten, hatte Origenes die Fähigkeit, auch auf dem Gebiet von Staatsbild und Staatslehre das Fremde zugleich als Fremdes zu erkennen und als Eigenes anzunehmen, seinen Ursprung oder seine Geborgenheit im Christentum zu zeigen und wenn nötig dessen Ueberlegenheit mit allen Mitteln logischer und allegorischer Exegese zu erweisen. So hat er zuerst die gewaltige Idee konzipieren können, die Platon christianisiert und dem Christentum den ganzen Reichtum der antiken Idealstaats-Gründungen und -Planungen zuführt: daß die katholische Kirche der himmlische und der irdische Staat Gottes ist.

Der himmlische und der irdische Staat — es ist eine Vereinigung des Unvereinbaren, die auf logischem Wege nicht zustande kommt noch zu begreifen ist. Aber wie später bei Augustinus die Civitas Dei die Kirche und doch wieder mehr als die Kirche ist, so hat schon hier Origenes, da er nicht Logiker, nicht Philosoph modernen Stiles, sondern Gnostiker ist, die Möglichkeit: als Eines und das Gleiche zu sehen, was logisch eine Zweiheit und doch theo-logisch eine Einheit darstellt. Es ist eine metaphysische Schau von solch gigantischer Größe, daß sie der schlichten Einfalt der frühchristlichen Propheten, etwa dem Hermas, niemals hatte kommen können — sie sahen und dachten nur in absoluten Gegensätzen und wußten nicht anders, als daß das überirdische Gottesreich den irdischen Weltstaat in naher Zukunft abzulösen bestimmt sei.

Vielleicht daß erst die kirchliche Organisation weiter ausgebaut, vielleicht daß erst die eschatologischen Hoffnungen zurückgedrängt werden mußten, ehe die neue Vision die Geschichte des irdischen Sieges der Kirche über den Staat hat einleiten und rechtfertigen können. . . . An der Bedeutung der Vision des Origenes mindert dies nichts, erhöht vielmehr nur die Erkenntnis ihrer Zeitgemäßheit. Auf ihrem Boden ließ sich die neue Aufgabe und die geschichtliche Bestimmung des Christentums erfassen: das römische Reich in der Kirche zu bergen, die politische Staatentrennung in der universalen Kircheneinheit aufzuheben und die Kämpfe der Nationen durch die Gemeinschaft der Gläubigen zu ersetzen.

Die Schrift gegen Celsus — von der wir früher betonten, wie stark sie in den Worten des Celsus die Orientalisierung des Römertums hervortreten läßt, — ist neben dem Kommentar zum Römerbrief der deutlichste Beleg für diese neue Haltung, die ihrerseits nun wieder eine Annäherung an den römischen Standpunkt oder zumindest ein größeres Verständnis für ihn zum Ausdruck bringt. Der Uebergang ist auch hier fließend und daher im Einzelnen schwer zu fassen. Wenn beispielsweise Origenes die Ekklesia Gottes in Athen mit der Ekklesia der Athener, die Gemeinde Gottes mit der Volksversammlung vergleicht, so hätte dies schon in apostolischer Zeit in ähnlicher Weise geschehen können. Aber nicht nur dies bezeichnet die späte historische Schicht, daß ausgesprochene Bewunderung dem Manne gezollt wird, der den Gedanken der Begründung von Gottesgemeinden innerhalb der Volksgemeinden gefaßt und durchgeführt hat. Sondern auffallend und entscheidend ist vor allem die Tatsache, daß aus dem Vergleich nicht mehr — wie in apostolischer Zeit selbstverständlich — die Folgerung einer Aufforderung zum Eintritt in die Gemeinschaft der Heiligen gezogen, sondern daß die größere Verwaltungs- und Regierungsfähigkeit der Kirche betont wird: „Wenn du den Rat (die Ratsversammlung) der Gemeinde Gottes vergleichst mit dem Rat einer jeden Stadt, so wirst Du unter den Ratsherren der Kirche manche finden, die begabt sind, die Stadt Gottes zu leiten, wofern es eine solche im All gibt; die weltlichen Ratsherren allerwärts dagegen weisen in

ihrem Wandel nichts auf, was ihnen Anspruch auf jenen Vorrang über ihre Mitbürger gäbe, den ihr Amt ihnen zu verleihen scheint.“

Die Stadt Gottes — wie altvertraut klingt dies und in welchen neuen Formen ist es doch gesehen. Das Gottesreich, das Königreich Gottes hatte Jesus verheißen — „Dein Königreich komme“ beteten unter allen Völkern die Gläubigen in den Worten des Herrn. . . Dies erwartete Reich war von solch überirdischer Glorie, daß seine Seligkeit sich vielleicht fühlen oder schmecken, niemals sich sagen ließ; seine Herrschaft war solch einzige Süßigkeit des Liebens und des Dienens, daß wohl der Platz in der Nähe des ersehnten Gottkönigs, doch niemals ein Herrscheramt begehrt, umstritten werden konnte. Mit diesem glorienhaften Bild des Gottesreiches hatte schon Paulus einen uralten Mythos von einer himmlischen Stadt verbunden, der aus kosmogonischen Vorstellungen stammend in der Form eines himmlischen Jerusalems von den großen Propheten des Judentums aufgenommen und weitergesponnen war. Nach Paulus hat die Offenbarung Johannis mit der ganzen Pracht ihrer orientalischen Bilder die Himmelsstadt Jerusalem geschmückt, der Hebräerbrief kündigt von der Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, Hermas verwendet ihre Attribute zum Bau des neuen Turmes, der Kirche. Alles dieses ist auch Origenes bekannt — aber für ihn besitzt die Stadt nicht nur die Wahrheit des Mythos, sondern die Wirklichkeit der Geschichte, für ihn ist sie Vorbild und Zielbild, Idee und Ideal der irdischen Polis. Hierdurch ist der Punkt erreicht, an dem der Staat Platons, selbst Vor- und Ziel-Bild seiner griechischen Ewe, in der christlichen Welt Heimatrecht finden kann — in dem Dämmer zwischen der überirdischen Helle des Jenseits und dem klar-kalten Licht des Diesseits verfließen das Reich Platons und das christliche Gottesreich ineinander.

„Sein dauernder Umgang war Platon“, berichtet völlig glaubhaft Porphyrios von Origenes. . . Neben dem Timaios ist es gerade die Politeia, deren stete Lebendigkeit wir noch heute bis in die Wortwahl des Origenes hinein verspüren — von ihr ist noch wesentlich das Geschichtsbild des Alexan-

driners bestimmt, der die christliche Bedeutung des Sündenfalles kennt und doch noch weiß: daß Allem Lebendigen, auch dem Vollkommenen, als Lebendigem der Untergang innewohnt. Aber wenn Porphyrios weiter über Origenes urteilt, er habe in seinem Leben wie ein Christ und getreu dem Gesetz gelebt, in seinen Ansichten über die Dinge der Welt und das Göttliche aber griechisch gedacht und die griechischen Mythen verwandt und gesteigert, so werden wir hierin doch mehr die gnostische Auffassung des Neuplatonikers vom Griechentum als die Richtigkeit des Urteils anerkennen. Denn gewaltig ist die Metamorphose, die Platons Reich durchmachen muß, um in das christliche Gottesreich einzugehen. Ein Mal, glaubt Origenes, fehlte wenig an der Verwirklichung des Platonischen Reiches; hätten die Juden nicht das Gesetz übertreten und Jesum getötet, so „hätten wir ein lebendiges Beispiel jenes himmlischen Staates, den Platon zu beschreiben versucht hat...“

Vielleicht ist niemals derart Unvereinbares in Eins gesehen worden. Dort das attische Reich des Herrscherweisen, der musischen Bildung, des edlen Geistes und schönen Leibes — hier das „auserwählte Geschlecht“, das „heilige Volk“, dessen besondere, vorbildliche Artung Origenes selbst also schildert: „In der Zeit da noch die Stadt des Gottes stand und sein Tempel und am Altar der heilige Dienst gefeiert ward, hatte kein Volk bessere Gesetze und eine bewunderungswürdigere Verfassung . . . ; es gab bei ihnen keinerlei Wettkämpfe, weder in der Ringschule noch auf dem Theater noch in der Rennbahn . . . ; ihr Leben war ein Schatten, ein Abbild des himmlischen Lebens, nichts Anderes erkannten sie als Gott an denn den Allerhöchsten, keiner der ein Bildwerk (Götzenbild) verfertigte, fand Aufnahme in ihrem Staat, weder ein Maler noch ein Erzbildner . . . ; ein ganzes Volk sah man dort der Philosophie ergeben . . .“ — Je eindringlicher man den Vergleich prüft und zu Ende denkt, um so phantastischer erscheint uns heute der Gedanke, das griechische Leben des immerwährenden Agōn von Leib und Geist verwirklicht zu sehen im jüdischen Leben des entwerteten Leibes und des sophistisch-theologischen Geistes. Aber vielleicht ermißt man gerade daran nun in voller Stärke die Mächtigkeit des Glaubens, die nötig

war um jene Verbindung denken, sehen zu können. Vielleicht auch tritt hierdurch erst in unverlierbarer Deutlichkeit die Erkenntnis hervor, daß nicht die Antike sieghaft ins Christentum hinein vordringt, sondern daß mit unerhörter Anspannung des Glaubens und Ausweitung des Blickfeldes das Christentum wachsend sich dehnt zur Einbeziehung auch der fremdesten Bezirke. Nicht von selbst, nicht unmerklich durch Umgangssprache und Allgemeinbildung geht die Antike ins Christentum über, sondern auch hier ist die Leistung von geistigen Heroen, wie sie in dieser Größe die Geschichte nur in den Augenblicken der höchsten Not hervorbringt, die Vorbedingung und der Urgrund für die Einung, die dann den Spätgeborenen als das Werk der Zeit erscheint.

Indem Origenes aber die Möglichkeit einer Verwirklichung des geistigen Reiches auf Erden erblickt, ist nun notwendig der Staat nicht mehr an sich böse, sondern es gibt gute und schlechte Staaten, — und sie sind zu scheiden nach ihrem Nomos, nach Gesetz und Brauch. Die Grundlage dieser Scheidung hat Paulus gelegt, wenn auch nicht ausgesprochen. Für ihn ist das Gesetz des Geistes — wir erwähnten es — der absolute Gegensatz zum Gesetz der Sünde, und in diesem Gegensatz treten sich unversöhnlich der untergehende Staat von dieser Welt und das kommende Reich von jener Welt gegenüber; aber wenn er dann selbst Gehorsam gegen die Obrigkeit fordert, soweit sich dies mit den Regeln des Glaubens verträgt, so ist darin doch schon implicite die Aussage enthalten, daß es irdische Gesetze gibt, die den geistigen zumindest nicht widerstreiten. Hier knüpft Origenes an: er trennt das Gesetz Gottes von dem Gesetz der Polis, das ungeschriebene von dem geschriebenen, das geistige von dem politischen. Aber er greift noch weit darüber hinaus und eint mit dem Gesetz Gottes das Gesetz der Natur. Der neue Nomos Christi, der den antiken Gegensatz von *φύσις* und *νόμος* hatte hinfällig werden lassen, erweist dadurch nun die erstaunliche Kraft: von dem kämpfenden Paar den einen, zu einem irdischen Grad von Absolutheit gelangten Teil in sich aufzunehmen, ohne dadurch selbst in den Streit der Parteierungen zu geraten, — eine Tatsache, die um so bedeutsamer im Lauf der Jahrhunderte werden mußte, als

auch in Rom bereits eine Hinneigung zu einer geistigen Auffassung des Naturrechts stattgefunden hatte. Schon für Cicero ist das Recht der Natur ein Recht, das jenseits aller Menschen-Satzungen steht, das in aller Menschen Herzen eingegraben ist, das ihre Schritte bestimmt und ihre Gesetze formt. Von hier aus ist nur wenig Abstand noch vorhanden zur Anschauung des Origenes, daß nicht die besonderen Gesetze der einzelnen Völker, sondern „das Gesetz“ „von Natur aus“ Aller König ist, dieses Gesetz, das für den Römer in der eignen Brust spürbar, durch ethisch-philosophisches Suchen findbar, für den Christen das offenbarte Gesetz Gottes ist. Auch dieser letzte Gegensatz ist schließlich ohne Schwierigkeiten überwunden worden, — schon bei Epiktet erscheint von Rom aus seine Bezwungung angebahnt, — und es gibt Stellen bei Origenes selbst, wo man die spätere Trias: göttliches Recht — Naturrecht — römisches Recht bereits deutlich zu greifen meint. Freilich ist es für ihn in seiner Zeit noch wichtiger, im Einzelnen zu zeigen, wie die verschiedenen Rechte und Gesetze auseinander treten können und daß dem göttlichen stets der Vorrang gebührt. Aber für alle Folgezeit war es von weitaus größerer Bedeutung, daß er „von dem Gesetz der Natur, das da ist das Gesetz Gottes“ hat sprechen und das „geschriebene“ Gesetz, und also das römische Recht, mit ihm vereinbar glauben können; daß er von dem „natürlichen Gesetz, das in den Herzen der Menschen geschrieben ist“ hat ausgehen und doch den Richtspruch der weltlichen Richter in vielen Fällen als Erfüllung des göttlichen Gesetzes hat ansehen können: Ueberall öffnen sich Wege, auf denen die Einbeziehung des römischen Staats in das irdische Gottesreich sich vollzieht.

Bei dieser Aufnahme des Imperiums fallen alle noch bestehenden Schranken der Nationen — die Kosmopolis erricht einen entscheidenden Sieg über die Polis, über die Vertreterin des endenden Aiōn. Schon der jüdische Staat mußte für Origenes darum „nach dem Willen der Vorsehung“ untergehen, damit an die Stelle der Juden die Gläubigen aus allen Völkern treten. Bedeutsamer ist noch, daß auch für den Alexandriner die Geburt Jesu unter der Regierung des Augustus schicksals-

mäßig ist und von wichtigen Folgen begleitet. Das Vorhandensein vieler Reiche wäre, meint Origenes, der Ausbreitung der Lehre Jesu über die ganze Erde hinderlich gewesen; daß Augustus unter seinem Szepter die ganze Erde vereinigte, das hat es den Aposteln erleichtert, Jesu Auftrag: „Gehet und lehret alle Völker“ mit solch schnellem und sichtbarem Erfolg zu vollziehen. Mit den Worten des 71. Psalmes wird nun von Jesu sagbar, was die Epheser-Inschrift dem Gott Augustus zugeschrieben hatte: „es ging auf in seinen Tagen die Gerechtigkeit und die Fülle des Friedens“, und treffender als bei dem römischen Cäsar läßt sich der Augenblick bestimmen: dies begann mit seiner Geburt. . . .

Erst dadurch, daß die Möglichkeit sichtbar wird, auf Erden das Weltreich Christi oder, was nun das gleiche sagt, die Kirche Christi zu verwirklichen, erst dadurch verbindet sich mit Jesu Botschaft die Vorstellung des ewigen Friedens auf Erden. Wir zeigten früher, wie Jesus dem Willen und der Wirkung nach zunächst nicht den Frieden bringt, sondern das Schwert. Aber dies galt gegenüber dem heidnischen Staat, gegenüber der heidnischen Familie. Wenn die Menschheit in immer stärkerem Ausmaß christlich wurde, wenn die Kirche immer größere Teile der Nationen erfaßte, so bedeutete dies, daß der liebende Frieden des Gottesreichs, dem die Gläubigen bislang in ihren kleineren Gemeinden nachstrebten, verpflichtende Satzung für die Gesamtheit der Menschen wurde. Mit aller Vorsicht könnte man diese Wandlung so ausdrücken daß eine friedliche, pazifistische Gesinnung ebenso lange sich innerhalb der Kirche durchsetzen mußte, als ihre Aufgabe innerhalb des alten Staats und der alten Familie gelöst war und als noch nicht das neue Ziel, die Verbreitung des Glaubens durch Feuer und Schwert, am Horizont erschien. Origenes steht gerade in der kurzwährenden Zwischenzeit und kann darum, — mit starkem Nachdruck gegenüber den „Heiden“, aber ohne historische, geschweige metaphysische Richtigkeit, — die Ansicht vertreten: hätten nicht bei der Ankunft Jesu ruhige Verhältnisse in der Welt geherrscht, so hätte die friedliche christliche Lehre, die selbst an den Feinden Vergeltung zu üben verbietet, sich nicht durchsetzen können. . . Und er konnte weiter

die Christen rühmen als den größten Schutz des römischen Reiches, da ihr Gebet alle Dämonen überwindet, die Kriege erregen und den Frieden stören, — zugleich auch als die größten Wohltäter des Vaterlandes, da sie die Bürger erziehen, zur Verehrung des allmächtigen Gottes anleiten und die Menschen reinen Wandels aus ihren winzigen Städten emporheben in die Gottes-, die himmlische Stadt.

Wie diese Civitas Dei zu ordnen sei, dies darzustellen hatte Origenes weder zeitlichen Anlaß noch theologischen Grund. Seine Aufgabe war gelöst, damit daß er zugleich das platonische Reichsbild im Christentum verwurzelt und das kommende Gottesreich der Kirche in prophetischer Vision den Gläubigen erstmals vor Augen gestellt hatte. Doch hat er noch darin der Verfassung des neuen Reiches eine wesentliche geistige Grundlage gegeben, daß er, als Vertreter eines Wissens von gewaltigem Ausmaß und von einer, dem Verstand der Masse nicht zugänglichen Tiefe, den Mut besaß, verschiedene Stufen des Wissens und der Wissenden auch für die Religion anzuerkennen. Jesus hatte selbst die Notwendigkeit betont, das letzte Wissen nur dem Bereiten zu vermitteln, — die Gnostiker hatten darin Grund und Recht ihrer Geheimlehren gefunden —, aber die Kirche, die sich an die Massen wandte, dankte einen wesentlichen Teil ihrer ersten Erfolge wohl gerade der Tatsache, daß ihre Lehre allgemein und leicht verständlich schien, ihre Botschaft sich an Alle richtete. Wenn demgegenüber Origenes nun schied zwischen der Fassungskraft der Weisen und des „gemeinen Mannes“, zwischen der Erkenntnisreligion und dem mythischen Glauben des Volkes, wenn er eine göttliche Weisheit, *θεία σοφία*, als die Wenigen zugängliche Krönung des Glaubens und des Wissens erkannte und darstellte, so griff er in neuer Form zurück auf die älteste Schichtung und baute im Geiste einen Grund von unerschütterlicher Tragkraft für die neue Hierarchie der Kirche.

Niemand aber vermag vom Reiche Wesentliches auszusagen, wer nicht das Reich tätig zu errichten oder helfend an ihm mitzubauen weiß. So wie früher bei Platon und später bei Augustinus weist daher auch bei Origenes das innere Verstehen des Reiches und seiner Notwendigkeiten darauf hin, daß er den

festen Boden besaß, um eine Gemeinschaft der Mitstrebenden um sich zu scharen, ein Reich im Kleinen um sich zu erstellen. In welcher Stärke ihm dies gelang, ist uns darum mit besonderer Deutlichkeit noch heute faßbar, weil schon in Alexandria ein Kampf gegen seine „Irrlehren“ entfesselt wurde und dadurch seine Freunde und Schüler sich zu besonderem Eintreten für seine Person und zu rühmender Schilderung seiner erzieherischen Leistung veranlaßt sahen. Den gewaltigen Kirchenlehrer, dem die Alexandriner einst als Achtzehnjährigem ob seiner überragenden Begabung die Leitung der Katechetenschule übertrugen, setzten auf der Höhe seines Lebens zwei Synoden wegen Häresie ab und erklärten ihn des Priesteramtes für verlustig. Aber der heilige, der gottähnliche Mann — wie ihn Gregorios Thaumaturgos nennt —, bislang nur der wirksame Schöpfer und Ordner wissenschaftlicher Theologie, sieht sich gerade durch diesen Schlag zur lebendigen Ausbreitung seines Wissens gedrängt; in der spätgriechischen und hellenistischen Form, die noch immer dem Osten wie dem Westen gemäß war, — in der Form der Schulgemeinschaft gründet er in Cäsarea eine von ihm menschlich beherrschte, geistig bestimmte, wissenschaftlich gelenkte Gemeinschaft im Herrn. Wie eine späte Nachform des Jüngerbundes erscheint sie, da auch in dieser „Schule“ nicht das Erkennen, sondern das Glauben- und Leben-können die Angehörigen eint. Aber in höherem Grad als jener einzige Bund ist sie doch auch eine Gemeinschaft des wissenschaftlichen Lehrens, gemahnend in manchem Einzelzug wie gerade auch in der Art und in dem Stoff der Lehre an die zweite der großen athenischen Schulen, an Aristoteles und den Peripatos. In der Dankrede, die Gregor nach fünfjährigem Verweilen in Cäsarea auf den Meister hält, kommt des Origenes hohe, menschen- und gemeinschaftbildende Fähigkeit zu ergreifendem Ausdruck. Den jungen Schüler sucht der „vollkommen Weise“ mit allen Kräften an sich zu fesseln, er spricht zu ihm Worte deren dunkler Sinn ihn lockt, deren Mischung von süßer Anmut, überzeugender Beredsamkeit und zwingender Kraft wie ein Pfeil seine Seele trifft. Nachdem Gregor sich zum Bleiben entschließt, fesselt der Lehrer, dessen mächtiger Körper und dessen bezaubernde

Schönheit ihres Eindrucks auf die Sinne, dessen weltweites Wissen und dessen inbrünstiger Glauben ihres Eindrucks auf Verstand und Gemüt des Jünglings gewiß sind, den Schüler noch durch ein unlösliches Band: die Freundschaft. „Wie ein Funke der mitten in mein Herz gefahren“, schildert es Gregor, „entbrannte und entflamnte meine Liebe“, — Liebe zunächst gegen den Logos, Liebe sodann und zugleich „gegen diesen Mann, den Freund und Herold des Wortes“. Mit biblischen Worten beschreibt er die Einung, die sich vollzieht: „Und die Seele Jonathans verband sich mit der Seele des David. . . .“

Darum also, da dieser zweite David, dieser „Führer zur Weisheit“, dieser himmlische Mann „ganz in der Weise eines Sokrates“ mit solch unzerreißbaren Fesseln die Menschen an sich kettet, darum entwickelt sich in dem Kreis feingebildeter Männer und bildungseifriger Jünglinge der ihn umgibt, jene kostbare Gemeinschaft des Lebens, Keimzelle und Vorbild des neuen Gottesreiches auf Erden. Darum beginnt mit seinem Werk bewußt die irdische Wirklichkeit des geistigen Reiches und darum ist die Aufnahme seiner Gedanken in das stärker staatformende Christentum der Lateiner Voraussetzung und Anfang der abschließenden Civitas Dei, des augustinischen Gottesreichs.

CYPRIAN UND DIE BISCHOFSKIRCHE

„Kommt wort vor tat · kommt tat vor wort?“ — selbst in der Geschichte eines Glaubens, selbst in der Entfaltung des geistigen Reiches wäre es vermessen, eine einheitliche Antwort zu geben oder auch nur zu erwarten. Nicht nur am Anfang der Welt, wo der Goethesche Faust das Rätsel faßt, sondern an jeder wesentlichen Stufe der Entwicklung taucht erneut die gleiche Schicksalsfrage auf. Wo ein Täter, eine Tat entscheidend in der Geschichte eingreift, erkennt doch der tiefere Blick nur allzuhäufig ihren Ursprung und ihre Macht in der langen Vorarbeit der schöpferischen Idee; wo nichts Andres sich zu vollziehen scheint als lehrmäßige Ausgestaltung gesetzter Weisheit oder offenbarten Dogmas, erschaut ein tieferes Wissen die Form und die Wandlung des tathaften Lebens, die ihre Grundlage darstellt, ihren schöpferischen Kern enthält. In der gewaltigen Vision vom Logos, der Fleisch geworden ist, kommt zum Ausdruck, daß in seltenen Höhepunkten der Menschheit Wort und Tat Eines und das Gleiche sind. Aber so gewiß für alle Zeiten gilt, daß keine einzige Stufe der Geschichte sich verwirklicht ohne den vollziehenden Menschen, so gewiß darüber hinaus Hölderlins erschütternder Spruch eine letzte Wahrheit kündigt:

„.....bedürfen
 Die Himmlischen eines Dings
 So sinds Heroen und Menschen
 Und Sterbliche sonst.....“

so gewiß auch läßt sich im Reich des Geistes Verdienst der Person und Gunst des Schicksals nicht restlos auflösen, nicht völlig trennen. Cyprian von Karthago gehört darum zu den meist umstrittenen Gestalten der Kirchengeschichte, weil immer wieder diese Trennung in seinem Werk versucht ward

und doch diese Aufgabe selten so völlig unlösbar ist wie gerade angesichts seiner Person und Leistung. An Kraft des Blutes, an Kühnheit des Geistes, an Härte des Glaubens Tertullian, seinem großen afrikanischen Vorgänger, weit unterlegen übertrifft er ihn doch an persönlicher Macht und geschichtlichem Einfluß. Selbst von königlicher Haltung und beherrschender Stellung, ein Fürst der Christenheit von Karthago und des ganzen lateinischen Afrika, bewirkt er doch in Schrift und Werk eine Befestigung des Primats von Rom. Stark im Glauben und unerschrockenen Gemüts entzieht er sich doch der ersten Christenverfolgung seiner Amtszeit und fällt dann als Opfer der zweiten, sehr gegen den Willen des römischen Statthalters. Ganz auf das Jenseits gerichtet und ohne Willen zur Errichtung eines irdischen Reiches Christi wird er doch zum wichtigsten Baumeister der römischen Kirche. Alles scheinbare und wirkliche Widersprüche für jeden Versuch einer logischen oder systematischen Erklärung des Cyprianischen Werkes, Alles einheitlich und sinnvoll im Gesamt des Cyprianischen Lebens.

Hatte nach den großen Gründungs- und Ordnungstaten des apostolischen Zeitalters die Aufgabe und Wirkung der nächsten Geschlechter darin bestanden, die neue Religion gegen das angreifende Imperium zu verteidigen und die wertvollsten Elemente der Antike sich anzuverwandeln, so mußte andererseits jede Wiederkehr verhältnismäßiger Ruhe dazu führen, daß die Notwendigkeit der inneren Sicherung und der geregelten Verfassung für die Kirche in den Vordergrund rückte. Schon im zweiten Jahrhundert war der Zusammenschluß über den Raum der Gemeinde weit hinausgeschritten, traten die Gemeinden der gleichen Provinz (der *politischen* Einheit also!) zu interlokalen Verbänden zusammen, die in Synoden ihren Gemeinschaftsausdruck fanden. Schon im zweiten Jahrhundert kam es infolgedessen nicht nur zur Herausbildung des monarchischen Bischofsamtes in der Einzelgemeinde, sondern es entwickelte sich auch im provinziellen Gemeindeverband der Vorrang einer Stadt und eines Bischofsstuhles — dieses völlig im Anschluß an die als Person und dem Charisma nach stärkste Amtsvertretung, daher wohl häufig in

der Provinzialhauptstadt, wo infolge des größeren Zustromes die reichere Auswahl zu Gebote stand, jedoch in einigen, wichtigen Fällen an anderen Mittelpunkten des Glaubens und des Geistes. Darüber hinaus eine einheitliche Zusammenfassung aller Metropolen und aller Gemeinden des Reichs zu schaffen, war — wir sahen es — noch nicht gelungen. Im Osten war die Neigung zur besinnlichen Spekulation noch zu groß und war der Wunsch zum Hinausgreifen über die hier nicht nur provinzialen, sondern meist volklichen, oft sprachlichen Grenzen zu gering, als daß von hier aus eine scharfe Durchgliederung und eine monarchische Gesamtspitze hätte erstrebt und durchgeführt werden können. Im Westen bestand der Wirklichkeit nach bereits ein Primat von Rom, aber noch waren die pneumatischen Kräfte allerorts zu stark, um seine Anerkennung als Idee und seine Verfestigung als Verfassung zu ermöglichen.

Hierin brachte das dritte Jahrhundert eine wesentliche Wandlung, und gerade Cyprian ist es gewesen, der sie teils bewußt herbeiführte, teils ohne seinen Willen durchsetzen half. Der Zusammentritt zwar von Konzilien, die Bischöfe verschiedenster Provinzen vereinigten, wäre ohne ihn geschehen und geschah tatsächlich in Antiochia nicht anders wie in Rom und Karthago. Aber daß in der Folgezeit zwei Bischofssitze alle andern an Heiligkeit und Ansehen übertrafen, die cathedra Petri in Rom und die cathedra Cypriani in Karthago, das ist hier unmittelbare Ausstrahlung der Person, dort mittelbare Wirkung der Politik des großen Kirchenfürsten. Schon dieses kennzeichnet deutlich genug die neue Stufe und die neue Zeit: ohne politische Fähigkeiten allerersten Ranges hätte auch Paulus sein Werk niemals verrichten können, aber es war eine apostolische Sendung, die mit politischen Mitteln zu verwirklichen ihm Aufgabe und Gebot war. Die neue Politik, deren erster und sinnbildlicher Repräsentant der karthagische Bischof war, hatte nicht mehr mit zäher Klugheit neue Gebilde aufzubauen, sondern einen bereits vorhandenen Bau darzustellen, zu ordnen und zu festen. Die Stufe, in der Walker und Weber und Teppichwirker mühselig Stein um Stein zusammentrugen, war abgeschlossen, — der vollendete Bau forderte und trug neue Menschen von herrscherlicher Art. Nicht daß

Cyprian der alten Charismen bar gewesen wäre — er selbst legt großen Nachdruck auf seine Träume und Visionen. Aber nicht ihretwegen wird der eben erst Bekehrte zum Presbyter erhoben, nicht ihretwegen wurde der „Neuling“ kaum drei Jahre nach seinem Uebertritt „durch das Urteil Gottes und die Gunst des Volkes zum Amte eines Priesters und zur Würde des Bischofs auserkoren“, nicht in ihnen liegt die Wirkung seiner Schriften und Briefe begründet, nicht um ihretwillen genießt er die Achtung auch der römischen Prokonsuln: schon sein erster begeisterter Biograph, sein Diakon und Begleiter Pontius weiß, es ist die Hoheit seines Wesens, die angeborene Würde von Antlitz und Erscheinung, die maßvolle Zucht von Haltung und Kleidung, die ihm Ehrfurcht und Liebe entgegenbringen lassen. Viele hatten vor ihm das Amt des Bischofs bekleidet — in ihm aber ist zuerst die langsam sichtbar gewordene Idee des charismatischen Bischofs in seltener Reinheit Leben geworden, und was er als Leben verkörpert, setzt er hinwiederum als Inhalt und Idee der Kirche.

„Ich bin Christ und Bischof“, antwortet Cyprian dem Proconsul Paternus auf die Frage nach seinem Namen. Mag sein, daß das bischöfliche Amt hervorgehoben ist im doppelten Wissen, daß die Verfolgung des Valerianus und Gallienus sich gerade gegen die Vorsteher der Gemeinde richtete und daß das Martyrium unentrinnbar war. Aber es bleibt in jedem Fall eine Hinzufügung und Betonung, die mit letzter Deutlichkeit zum Ausdruck bringt, daß in Wesen und Amt des Bischofs nun die Christenheit, die Kirche ihre sinnbildliche, vertretende Spitze besitzt. „Die Kirche ist in dem Bischofe“, — so hat Cyprian selbst diese Tatsache in Worte gefaßt und damit endgültig die charismatische Hierarchie gesichert.

Auch dieses geschah freilich weniger im Hinblick auf die Diesseits- als im Herblick von der Jenseits-Ordnung. Von einer irdischen Civitas Dei hat Cyprian noch nichts gesehen — fast in den gleichen Jahren, da Origenes diese mächtige zukunfts-haltige Vision zum ersten Male ausspricht, bekennt sich der Karthager zu dem Glauben: Christus selbst ist das Reich Gottes, dessen Kommen täglich erfleht wird. . . . Stärker als im Osten sind in Afrika eschatologische Erwartungen neu ver-

breitet. Die Pest, deren grausiger, Familien- und Sittenvernichtender Siegeszug für Cyprian der Anlaß eines aufrichtenden, trostspendenden Hirtenbriefes wird, im Verein mit der größten aller bisherigen Verfolgungen, der Heimsuchung unter Decius, führen zur Hoffnung, daß nun das Ende der Zeiten gekommen, das Reich Gottes im Erscheinen ist. Anders als später Augustin sieht Cyprian keinerlei Möglichkeit der irdischen Erneuerung; schon sechstausend Jahre besteht die Welt, nun ist sie hinfällig geworden; des Winters Regen reicht nicht aus, um die Samen zu nähren, des Sommers Hitze nicht mehr, um das Korn zu reifen, die Marmorbrüche sind erschöpft, die Goldadern versiegen, als Ganzes eilt die Welt zum Untergang und Ende. Und trotzdem, trotz dieser sicheren Aussicht des nahenden Gerichts, ja durch sie bestärkt, übernimmt der herrscherliche Mann mit männlichem Ernst und politischem Takt die große Aufgabe, das bestehende Reich der Kirche einig und einheitlich zu erhalten und zu erweisen.

Als Politiker der ordnenden Art, der nicht zu neuen Zielen neue Wege weist, sondern in einer gegebenen Lage das Notwendige tut, hat Cyprian alle seine wichtigen Schriften weniger aus innerem Antrieb als aus äußerem Anlaß geschrieben. Da sie über diesen Anlaß hinaus kraft ihrer edlen Menschlichkeit und ihrer wirkungsvollen Form bestanden und wirkten, hat er dazu beigetragen, auch im Gedanken zu stärken und zu begründen, was ihm nur zeitweise eine willkommene Tatsache war: den Primat von Rom. Seine grundlegende Schau aber, die sein ganzes Handeln bestimmte, war nicht die römische oder eine andere Herrschaft, sondern war die Einheit der katholischen Kirche als Bischofskirche. „Der Episkopat ist *einer*; jeder Einzelne hat den gleichen Anteil und Anspruch auf den ganzen“, so sieht Cyprian, unter Benutzung einer Einrichtung und von Begriffen des römischen Rechts, die langsam erwachsene Einheit der Gläubigen und Gemeinden. *Einer* ist der Episkopat und *eine* ist die Kirche, „wie die Sonne viele Strahlen hat doch ein Licht, und der Baum viele Zweige doch einen Stamm auf starker Wurzel gegründet; . . . so sendet auch die Kirche vom Licht des Herrn durchflutet ihre Strahlen aus über den ganzen Erdkreis; dennoch ist es *ein* Licht, das

überallhin sich verbreitet, und die Einheit des Körpers wird nicht gebrochen; . . nur *eine* Quelle ist und *ein* Ursprung und *eine* Mutter, mit immerwährender Fruchtbarkeit gesegnet: ihr Schoß gebärt uns, ihre Milch ernährt uns, ihr Geist beseelt uns.“ Wohl ist es so, daß die unsichtbare Kirche der Pneumatiker, daß Christus hinter Allem steht, in Allen erscheint; aber die Zugehörigkeit zu Christus, zur christlichen Religion wird nun einzig gewonnen durch die Zugehörigkeit zur irdischen Kirche, durch die Einfügung in die irdische Hierarchie. „Gott kann der nicht mehr zum Vater haben, der die Kirche nicht zur Mutter hat“, ruft Cyprian aus und beseitigt mit diesem berühmten Satz das Verhältnis der Urchristen wie der späten Montanisten zu Jesus, das der Quell immer neuer ekstatischer Erhebung, aber auch dauernder Vereinzelung und häufiger Anarchie gewesen war. Noch schärfer bringt er die gleiche Auffassung in einem Briefe zum Ausdruck: „Damit Einer Gott zum Vater haben kann, habe er vorher die Kirche zur Mutter.“ Von nun an ist die Gliedschaft der einen katholischen Kirche Voraussetzung und Zeichen des Christseins; der Schismatiker ist dadurch ebenso ausgeschlossen wie der Häretiker, und etwaige Einzelheiten ihrer Lehre sind bedeutungslos und unwichtig neben der Tatsache des Draußenstehens. „Es interessiert uns nicht“, schreibt daher auch Cyprian über Novatian, den Rigoristen, der die Sühnbarkeit des Götzendienstes leugnete, „was jener lehrt, da er draußen lehrt; wer er auch ist und was er auch ist, — ein Christ ist der nicht, der in Christi Kirche nicht ist.“

Man hat gemeint diese Entwicklung schlagwortartig zusammenfassen zu können: verheißen habe Jesus das Reich Gottes, gekommen sei die Kirche. Demgegenüber ist aus der Aufeinanderfolge der Stufen, die wir zeichneten, dieses deutlich, daß die Kirche als solche von Anbeginn an vorhanden, von Jesus gesetzt, von den Jüngern und der Urgemeinde zuerst verwirklicht ist. Und nur dieses bleibt als richtiger Kern jener Behauptung, daß die Kirche aus einer vorwiegend psychischen zu einer vorwiegend institutionellen, aus einer vorwiegend demokratischen zu einer vorwiegend aristokratischen Ordnung geworden ist. Diese Entwicklung aber ist

ebenso ursprünglich wie folgerichtig, sie ist keine Entartung und kein Abfall, sondern sie ist eine Form der Weltwerdung des geistigen Reiches. Daß es gerade der Bischof ist in dem diese weltliche Ordnung gipfelt, mag von jener immanenten Gesetzmäßigkeit her als zufällig erscheinen; aber trüge der Repräsentant der Kirche auch einen andern Namen — gewiß ist daß immer die psychische Kirche, wenn sie sich über die Welt ausdehnte und die Schar der Gläubigen lawinengleich anwuchs, der Vertreter und Herrscher bedurfte. Es ist im Ganzen mehr eine Gewichtsverlegung als eine Umkehr, die sich vollzieht. Daß „außerhalb der Kirche kein Heil“ ist, wie Cyprian klassisch die neue Glaubenshaltung ausspricht — dies hätte freilich kein Christ der Frühzeit derart sehen können; denn wer in Gott und Christus war, in dem war die Kirche. Aber ist nicht das Ringen des Paulus um die Anerkennung durch die Zwölf in seiner Art auch getragen von der cyprianischen Auffassung? ist es nicht doch nur die *Form* der Kirche, die sich von Paulus zu Cyprian geändert hat?

Cyprian selbst hätte nicht einmal diese Wandlung zugegeben; für ihn ist die katholische Bischofskirche die unmittelbare und unveränderte Fortsetzung der Urkirche, — eine Auffassung, die durch seine hohe charismatische Wertung des Bischofsamtes möglich wird. Der Bischof ist nun bereits in solcher Ausschließlichkeit der Träger aller Charismen, daß in seinem Bilde rückwärts die Charismatiker der Frühzeit aufgenommen werden können. Daß die ersten Bischöfe von den Aposteln ordiniert sind und daß sie von dort ihre eigentliche Amtsgewalt besitzen, war Tatsache und war der feste Glauben der ersten Jahrhunderte. Auch und gerade für Cyprian besitzt diese Kür-Folge ihre wesentliche Bedeutung; aber von ausschlaggebender Wichtigkeit wird, daß für ihn und für seine Zeit das alte Bewußtsein des Unterschieds von Aposteln und Bischöfen verschwunden ist. „Der Herr selbst hat *die Apostel*, das ist die *Bischöfe* und die Vorsteher ausgewählt“, schreibt Cyprian und bringt damit die neue Gleichsetzung zu überraschend scharfem Ausdruck.

Diese Wandlung war zugleich eine erhebliche Gefahr und eine starke Erleichterung für die einheitliche Ordnung der

Kirche. Eine Gefahr insofern, als der wichtigste Grund, den das ausgehende zweite Jahrhundert für die Unterstellung von Einzelkirchen unter die Oberleitung einer Mutterkirche kannte: der apostolische Charakter hinweggefallen war. Man erinnere sich, was es selbst für Tertullian bedeutete, daß Rom, nicht Karthago ein apostolischer Stuhl war — Rom ist infolgedessen für die punische Kirche Quell und Sitz der auctoritas, der Lehrautorität. Fiel diese Bindung fort, so trat leicht die Folge ein, daß nun eine jede Einzelkirche sich das Recht der Auslegung und Fortbildung der Lehre zusprach — ein Zustand, bei dem es zu einem Kampf Aller gegen Alle kommen oder zumindest die Leitung der Gesamtkirche je mit dem Sitz des gerade mächtigsten Bischofs zum Wechsel ihres Orts gezwungen werden konnte. Andererseits aber bedeutete die verminderte Geltung und das verringerte Ansehen der von den Aposteln gegründeten Kirchen doch auch eine entscheidende Schwächung aller auf aristokratische, nicht-monarchische Verfassung hinwirkenden Kräfte. Solange Philippi und Saloniki, Korinth und Ephesus im Wesentlichen die gleichen Vorzüge und Rechte aufweisen konnten wie die Hauptstadt Rom, so lange war jede Betonung des Primates Petri gleichzeitig eine Behauptung des minderen Rechts der anderen Apostel und der Kampf des Petrus mit Paulus, der einmal einen versöhnenden Abschluß gefunden hatte, mußte in anderer Form wieder aufleben. Dagegen war, wenn alle Einzelkirchen gleichgeordnet und gleichwertig nebeneinander standen, die unmittelbare Folge: daß jede Besinnung über Herrschaftsrecht und -anspruch hinaufführen mußte über die apostolische Zeit hinaus zu den Worten Jesu selbst. Und im gleichen Augenblick trat mahnend und fordernd das Herrnwort an Petrus, den Felsen der Kirche, ins Bewußtsein, — zeigte sich eine höhere Legitimierung des Nachfolgers Petri, des Bischofs von Rom.

Die Geschichte verläuft nicht in gerader Linie noch ohne Rückschlag. Als die römischen Bischöfe zu Beginn des dritten Jahrhunderts in ihren Handlungen und Schriften bereits die Tatsache des Primats zum Ausdruck zu bringen suchten, war die Zeit noch nicht reif und sie stießen auf den erbitterten Widerstand der großen Kirchenlehrer von Rom, Karthago und

Alexandria, des Hippolyt, des Tertullian und des Origenes. Noch in der Jahrhundertmitte waren beträchtliche Gegenkräfte zu überwinden. Cyprian selbst hat, als er gegen Ende seines Lebens in einen Kampf mit dem römischen Papst Stephanus verwickelt war, den Primat in seiner Wurzel angegriffen und mit der denkbar größten Schärfe bekämpft: „Auch Petrus, den der Herr als Ersten erkor und auf den er seine Kirche baute, hat — als Paulus später mit ihm über die Beschneidung stritt — sich nicht frech etwas angemaßt noch hochmütig für sich in Anspruch genommen, daß er den Primat besitze und Neulinge und Spätlinge ihm Gehorsam schuldeten.“ Und des Origenes Schüler und Freund, der Bischof von Cäsarea, Firmilian, spricht im gleichen Kampf noch mit fühlbarem Hohn über die ganze Behauptung, daß der römische Bischof die Nachfolge Petri besitze. . . Aber es ist kein Zufall, daß die Geschichte über diese „ketzerischen“ Ansichten hinweggeschritten ist. Die Anerkennung des Primats war nun an der Zeit und gewirkt hat daher von Cyprians Worten nicht jene späte Bekämpfung des Primates, sondern die früher ausgesprochene, feierliche Begründung, die er in den Tagen schwerer Bedrängnis in seiner eigenen Diözese, während des Amtierens des ihm freundschaftlich verbundenen Bischofs Cornelius von Rom gegeben hat.

„Obwohl er den Aposteln allen gleiche Gewalt zuteilt, hat er dennoch nur *einen* Bischofsstuhl errichtet . . ; auch die Andern waren das Gleiche wie Petrus, aber der Primat wird dem Petrus gegeben und *eine* Kirche und *ein* Stuhl erwiesen“, so lautet eine viel umstrittene Stelle der Schrift über die Einheit der katholischen Kirche. Man hat sie zeitweise für eine spätere Einfügung gehalten, dann wieder sie in einer scharfsichtigen und überaus einleuchtenden Erklärung als eigene Ergänzung Cyprians erläutert. In jedem Falle darf sie insoweit uns als beweisend gelten, als sie die Ansicht Cyprians zu richtigem Ausdruck bringt. Daran aber ist keinerlei Zweifel möglich; denn in ähnlichen Wendungen hat er immer wieder, zumal in den Briefen, die römische Kirche gepriesen: sie ist als die „Mutter und Wurzel der katholischen Kirche anzuerkennen“; mit dem römischen Bischof, das ist „mit der katholischen

Kirche Gemeinschaft haben“; der Stuhl Petri, das ist „die Hauptkirche, von welcher alle Einheit ausgegangen ist“; „es ist ein Gott und eine Kirche und ein Stuhl, der auf Petrus durch das Wort des Herrn gegründet ist“. Das heißt Alles gewiß nicht, daß der Bischof von Rom als Papst im späteren Sinn gegolten hätte — wie der Titel Papas Cyprian selbst zukam, so hat er auch von der späteren Lehrautorität des Papstes einen wesentlichen Teil besessen. Allein die Tatsache bleibt, daß die Vereinigung der Bischöfe, die nunmehr die Kirche darstellt, einen Bischof mit besonderen Rechten aufweist, daß eine Art von monarchischer Stellung des Bischofs von Rom anerkannt ist. Dies steht um so sicherer fest, als den Worten Cyprians die Handlungen von beiden Seiten eindeutig entsprechen. Cornelius erwartet von Cyprian seine Anerkennung, — Cyprian begründet, sich entschuldigend, die eingetretene Verzögerung. Und als in Gallien Marcian, der Bischof von Arles, sich zu Novatian bekennt, greift nicht etwa Cyprian unmittelbar gegen ihn ein, sondern er wendet sich an Stephanus, Bischof von Rom, mit der Aufforderung, er möge an die Bischöfe von Gallien und an das Volk von Arles zwei Schreiben erlassen, durch die Marcian aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen und ein anderer Bischof eingesetzt wird.“

Mit dieser monarchischen Ordnung der Kirche als Bischofskirche geht Hand in Hand eine autoritäre Regelung der bischöflichen Ordination. Zwar daß der amtierende Bischof das Recht hat, seinen Nachfolger zu bestimmen, hat Cyprian mit Nachdruck zurückgewiesen. Aber wenn er auch Volkswahl und Bestätigung durch die Mitbischöfe bisweilen in gleicher Ebene nennt, so zeigt doch seine eigene Uebung bei der Ernennung der Presbyter und Lektoren, daß das Uebergewicht bei dem Bischof bleibt und dessen nachherige Mitteilung an das mitberechtigte Kollegium die vorherige Zustimmung ersetzen kann. So ergibt sich im Ganzen ein Zustand, der, auf anderem Boden, merkwürdig ähnlich im Aufbau wie der Bund der Jünger ist. Das Reich Christi, erstmals verwirklicht in der Gemeinschaft des Herrn mit den Aposteln, hat sich nun der Diesseits-Welt bemächtigt — die Stellung, die einst der Herr auf Erden einnahm, ist an den Nachfolger Petri übergegangen,

die Theokratie ist geblieben, doch der Gott ist wieder in den Himmel entrückt und die geistige Kirche, die er gesetzt hat, ist überbaut und gesichert durch die bischöfliche Hierarchie.

Wäre Jesu Botschaft nur die Verkündung eines neuen Glaubens gewesen, so war die Kirche des ausgehenden dritten Jahrhunderts die vollkommene, endgültige, dauernde Verwirklichung seines irdischen Reiches. Nicht durch unzulässigen Machtanspruch der Kirche noch durch Abweichen von ihrer ursprünglichen Aufgabe ist indessen die Entwicklung hierbei nicht stehen geblieben; vielmehr mußte die Tatsache, daß Jesus nicht einen neuen Glauben brachte, sondern ein neues Leben zeigte, lebte, forderte, mit zunehmender Stärke die Kirche dazu zwingen, die Gesamtheit der Lebensbereiche zu erobern und christlich zu durchdringen. Die Kirche als Gemeinschaft im fremden Staate war nur solange möglich, als wiederaufgelebte oder neubegründete Hoffnungen einer baldigen Herabkunft des neuen Aiōn bestanden und als die notwendigen Staatsverrichtungen von „heidnischen“ Kreisen mit zuverlässiger Selbstverständlichkeit vollzogen wurden. Wenn abermals die Erwartung des nahenden Himmelreichs getäuscht ward, so stand vor der Kirche wie einst vor der Urgemeinde die Notwendigkeit, sich bewußt im Diesseits einzurichten. Und wenn rein zahlenmäßig die Christenheit immer weiter anwuchs, wenn mit den neuen Bekennern immer neue Tätigkeiten des öffentlichen und privaten Lebens in den christlichen Aufgabenkreis rückten, so war auch von hier aus die Trennung von göttlichem und kaiserlichem Bezirk nicht in der alten Weise möglich — ward der Kaiser selbst Christ, so erschien als letztes Ziel der irdischen Verwirklichung die eigene Staatwerdung des christlichen Reiches.

1.

DIE ZEITLICHEN UND GEISTIGEN VORAUS- SETZUNGEN

Wer die Geschichte eines Glaubens und einer Kirche nicht in der Aneinander-Fügung von zahllosen Tatsachen, Umbiegungen, Abänderungen, sondern als lebendige Entfaltung eines schöpferischen Kernes, als einheitliches Erwachsen eines gesetzten Gebildes sieht, muß andererseits doch auch betonen, daß hierin nicht ein Vergessen, noch weniger ein Verdammn der Abweichungen gegeben ist. Sie besitzen eine starke Bedeutung auch für die ideale Zeichnung des normativen Stammes, nur dürfen sie nicht ausschließlich für sich betrachtet, sondern müssen in steter Verbindung mit der Hauptlinie gehalten werden. Es wäre infolgedessen ebenso unrichtig, Bewegungen wie den Nestorianismus oder den Manichäismus für „unchristlich“ zu erklären, nur weil sie nicht römisch-katholisch sind, — wie es auch zu völlig falschen Ergebnissen führen müßte, wenn man sie ausschließlich aus Landschaft, Art und Glaube der östlichen Völker ableiten wollte. Gerade vom Stamme aus wird ihr Wesen richtig erkannt: es sind, im Bilde gesprochen, Seitenzweige — es sind, dem Inhalt nach bezeichnet, zeitliche Verlängerungen oder Vorwegnahmen von Entwicklungsstufen des Muttergebildes. Aelteste Formen der apostolischen Mission und früheste Versuche einer Wiederbelebung des Urchristentums werden unter bestimmten, einmaligen Voraussetzungen von ihnen festgehalten, und der Kampf mit ihnen ist darum für die Mutterkirche von solcher Gefährlichkeit und wird darum mit solcher Erbitterung geführt, weil es eine Auseinandersetzung mit der eigenen, überwundenen Vergangenheit und mit den eigenen, schlummern-den Möglichkeiten ist. Da jeder Mensch und jedes Gebilde

wächst und sich bewährt im Kampf mit den stärksten Gegenkräften, da kein Gegner solch todbringende Waffen besitzt und solch machtvolle Wehr auf den Plan ruft wie der aus eigenem Blut und eigenem Geist Gezeugte, — aus diesem Grund ist für die Entwicklung der Kirche nächst dem leitenden Gott und dem tragenden Gesetz die Ausmerzung von Irrlehrern und Irrkirchen schwerer, bedeutsamer und stärkender gewesen als die Bekämpfung und Eroberung des feindlichen Staates . . .

Dies gilt in hohem Maße auch noch für das vierte Jahrhundert. Man mißversteht hier den wahren Sachverhalt, wenn man annimmt, die Kirche habe nun über den antiken Staat gesiegt, Konstantins Anerkennung des Christentums als Staatsreligion sei der Ausdruck dieser Tatsache, und dieser neue Konstantinsche Staat sei es dann wiederum, der sich in Augustins Civitas Dei spiegle. Die letzte Behauptung trifft an den Grundlagen und Zielen des „großen und mächtigen“ Werkes — so hat Augustinus selbst es genannt — völlig vorbei. Aber auch die erste berührt nur die Außenseite der Ereignisse. Staat und Kirche, wenn man darunter den römischen Staat antiken Geistes und Gepräges und die Kirche als christliche Gemeinschaft der Gläubigen versteht, haben sich zu keiner Zeit auch nur so weit verstanden, daß sie sich erfolgreich hätten bekämpfen können — auch ein Kampf setzt noch irgend einen gemeinsamen Boden voraus. Wenn die Verfolgungen des Decius, des Valerian, des Diocletian zum erstenmal die Kirche wirklich bedrohten, so war dies ein Zeichen, daß der Staat sich gewandelt, seinen römisch-antiken Charakter aufgegeben hatte. Wir haben die Orientalisierung, die sich im zweiten und dritten Jahrhundert vollzog, auf den Gebieten des Rechts und der Philosophie bereits kurz gestreift. Daß sie nicht möglich war ohne eine gleichzeitige Aenderung der gesamten Staatsgesinnung, sollte kaum des besonderen Beweises bedürfen. So sei nur noch einmal erinnert an die folgenschwere Tatsache, daß mit Septimius Severus auf dem Kaiserthron die dauernde Herrschaft von Provinzialen begann, und es seien zwei Ereignisse angeführt, die blitzartig die neue Lage beleuchten: Einmal die Regierung der Dynastie von Emesa in Rom, die ihren Ein-Gott zum römischen höchsten

Gott zu erheben wagte. Sodann das Gesetz des Caracalla von 212, durch das allen Provinzialen das römische Bürgerrecht verliehen wurde. Jener kühne Versuch zeigt trotz seines schnellen Scheiterns in unwiderleglicher Deutlichkeit, daß die römischen Götter nicht mehr die Kraft besaßen, die fremden Götter zu beherrschen oder zu ersetzen — diese Maßregel ist der vollkommene Bruch nicht nur mit dem alten römischen Staatsrecht, sondern mit der gesamten Staatsanschauung der Antike. Aller antike Staat — gleichgültig ob monarchischer, aristokratischer, demokratischer Verfassung — war Polis-Staat. Auch das römische Imperium, so wie es Augustus schuf, war seiner Herrschaft nach eine zur Welt gedehnte Polis. Dem entspricht es, daß die Verleihung des Bürgerrechts eine Aufnahme als *stadtrömischer* Bürger bedeutete, — was nur ebenso lange möglich und sinnvoll war, als die Stadt tatsächlich das Imperium darstellte und die Zahl der neuen Bürger sich in verhältnismäßig engen Grenzen hielt. Ward das Bürgerrecht an *alle* Provinzialen verliehen, so wurde die alt-ehrwürdige Handlung, die freilich schon seit der Zeit des Claudius durch zahlenmäßige Häufung und käufliche Erwerbbarkeit entwertet war, vollends zur Farce — die Polis hörte auf, die Oekumene politisch zu durchdringen und zu befassen. An die Stelle des römischen Imperiums, das einen Cäsar und einen Senat, eine bevorrechtete Stadt, einen regierenden römischen Adel und eine große Zahl durch Bündnis oder Unterwerfung einbezogener Völker kannte, trat ein allgemeines Welt-Reich mit der Hauptstadt Rom, und einem herrschenden Despoten stand nun die ganze Masse der Untertanen mit gleichem Recht oder vielmehr: in gleicher Rechtlosigkeit gegenüber. Dieser neue Staat aber ermangelte des politischen Prinzips, das Rom geschaffen und zusammengehalten hatte — die Verbundenheit mit Stadt und Stamm war zerbrochen, ohne daß eine neue politische Bindung für das Universalreich an die Stelle trat.

Hätte die Stadt Rom und die römische Nobilität noch irgend eine Kraft besessen, so wäre es vielleicht möglich gewesen, den römischen Einfluß in anderen Formen dennoch zu behaupten. Aber die Maßregel des Caracalla war ein richtiger Ausdruck der wirklichen Machtverhältnisse. Rom war *sacra*,

die heilige, Rom war aeterna, die ewige Stadt — aber seine Geltung war kaum größer als das Ansehen der anderen Großstädte der Zeit. Gar vom römischen Beamten- und Militär-Adel der früheren Kaiser war im dritten Jahrhundert wenig übrig geblieben. Das einzige universale Prinzip, das im Imperium sich entwickelte, der Kaiserkult, hatte bereits wesentlich an Bedeutung verloren und mit der Entartung und Verrassung des Kaisertumes schwand ihm die letzte bindende Kraft. So konnte für das entromanisierte römische Reich tatsächlich nur eine einzige, unantike, orientalische Bindung die Rettung bieten: der Zusammenschluß durch einen nicht ort- noch stamm-gebundenen, allgemeinen Glauben. Daß das Imperium zunächst die hellenistisch-synkretistische Religion als solches Bindemittel auserkor, lag wesentlich darin begründet, daß in ihr noch die antiken Götter sichtbar enthalten waren. Aber ihre staatliche Einführung und weitgehende Durchsetzung bedeutet darum nicht minder das Ende der römisch-antiken und den Beginn römisch-orientalischer Politik — nun erst, aber nun auch mit größter Stärke ist die Kampfebene des Christentums bezogen; denn nun besitzen Staat und Kirche die gleiche Form der Bindung trotz anderen Gottes, anderer Erde und anderen Himmels.

Wie diese letzte Form orientalisiert-antiker Religion, der Synkretismus, sich innerlich in der Richtung auf das Christentum hin entwickelt, wie monotheistische Vorstellungen in ihr ganz ebenso wie in der letzten Philosophie, dem Neuplatonismus, zum Durchbruch gelangen, wie die Sehnsucht nach einem festen Unsterblichkeits-Glauben die Menschen der alternden Welt erfüllt, — dies Alles hat Jacob Burckhardt mit solcher Meisterschaft dargestellt, daß wir diese Linie der Entwicklung nicht neu zu verfolgen brauchen. Wesentlich aber ist noch die Vermittlung der Erkenntnis, daß gerade in diesen Jahrhunderten der alte, eingangs gekennzeichnete Gegensatz von Polis und Kosmopolis, Stadtstaat und Welt, zu vollem Ausbruch kommt und zu irdischer Entscheidung drängt. Wenn die Aufhebung der Antithese im Römerreich zerbrach, wenn selbst in den römischen Formen die alten Stämme wieder erwachten, wie es am Beispiel Afrikas uns sichtbar wurde,

so mußte entweder die Polis im Kleinen neu beginnen oder sie hatte für diese Weltzeit ihren Kampf verloren. Plotin, Ägypter und doch letzter Grieche, Gnostiker und doch Platon-Enkel, hat einen Versuch zur Neubegründung einer Polis, einer Platon-Stadt, unternommen. Wir dürfen zweifeln, ob selbst ein Gelingen seines Planes nicht eine Gemeinschaft ins Leben gerufen hätte, die einem Mönchskloster ähnlicher sah als der platonischen Akademie. . . Daß er vollkommen scheiterte, zeigt unwiderleglich, daß nicht nur im Mittelpunkt der Politik, in Rom, sondern auch in der letzten Pflanzschule des antiken Geistes die bauende Kraft der Polis versiegt war. Kein Reich aber kann bestehen ohne ein Staats-Volk, das es trägt und belebt. Wenn das Imperium, die verwirklichte Kosmopolis nicht mehr von dem Staatsgefühl der Politen durchpulst ward, so konnte es nur dann noch auf längeren Bestand hoffen, wenn in seinem Schutze sich ein einheitliches Staatsgefühl aller Völker, wenn in dem Weltraum ein Weltvolk sich entwickelt hatte.

War dies die Schicksalsfrage an das römische Reich des dritten Jahrhunderts, so wird sehr deutlich, daß die Herrschaft einiger Soldatenkaiser keine wirkliche Lösung und darum sehr kurzlebig war. Gewiß, man konnte mit afrikanischen Legionen, mit gallisch-germanischen Hilfstruppen, mit Illyrern und mit Goten die Macht an sich reißen — aber wie sollten diese Militär-Monarchien bestehen, wenn nichts mehr das Reich zusammenhielt als die Furcht vor den Schwertern der Prätorianer. Diocletian hat den gigantischen Versuch gewagt, das zerfallende Reich nicht nur durch seine Soldaten zusammenzuhalten, sondern zugleich auf die Ernährung, Kleidung, Besoldung dieser Armeen hin das gesamte Reich auszurichten, einen bürokratischen Verwaltungsapparat aufzubauen, ein erdrückendes Steuersystem einzuführen. Schon seine nächsten Nachfolger aber sahen, daß auch die Zusammenarbeit von Heer und Verwaltung die fehlende Einheit des Volkes nicht ersetzte, und Konstantin der Große tat entschlossen den einzigen Schritt, der sie noch schaffen konnte.

Indessen nicht nur als universaler Glaube war das Christentum die gegebene Bindung für das neu-römische, für das „by-

zantinische“ Reich. Hätte die Kirche nur eine Herrschaft über die Geister, über die Seelen der Gläubigen ausgeübt, so kann man zweifeln, ob ein echter Staats-Baumeister und gewiegter Politiker wie Konstantin hierin bereits einen Vorzug vor den andern Kulturen erblickt hätte. Aber in den Christen lebte auch, ohne bisher zu politischem Niederschlag zu gelangen, das starke Gefühl: Ein Volk, das neue Volk zu sein. War hierin zunächst wohl nichts Anderes als übertragene jüdische Vorstellung lebendig, wie sie denn auch sich „Volk Gottes“ und „auserwähltes Volk“ nannten, — war selbst in der Bezeichnung „drittes Geschlecht“ noch die Art der Gottesverehrung unterscheidend von den beiden andern Geschlechtern, den Römern und Juden, so hat doch spätestens im dritten Jahrhundert der Volk-Anspruch politische Färbung gewonnen. Tertullian nennt die Christen, im Gegensatz zu den vielleicht großen, doch auf einen einzigen Raum und in ihren Landesgrenzen beschränkten Stämmen der Mauren, Markomannen, Parther das Volk des ganzen Erdballs, das Weltvolk, — und er betont, daß die Christen nur einen Staat für Alle kennen, die Welt. Origenes rechnet mit der Möglichkeit, daß alle Völker der Erde sich dem einen Gesetz Gottes unterstellen, mithin in das christliche Volk aufgehen. Cyprian unterstreicht in rhetorischer Zuspitzung das neue Bewußtsein: „*Ein Gott ist und ein Christus, eine Kirche und ein Glauben und ein Volk*, das durch den Kitt des Glaubens zur festen Einheit eines Körpers verbunden ist.“ Es ist tatsächlich eine dritte Form der Volkheit, die sich kündigt: nach den Völkern der Antike, die Polis und Nomos binden, — nach den Juden, die das Gesetz Mosis eint, doch auch die gleiche Rasse noch zusammenschließt, — das neue Volk des neuen Glaubens, das über alle Grenzen von Stamm und Staat hinweg die Gesamtheit aller Gläubigen in sich befaßt. Dieses Volk war wirklich ein Weltvolk — es war nach dem Untergang von Polis und Polisgefühl das einzige Weltvolk für einen neuen Weltstaat und einen wahren Weltherrscher.

Daß Konstantin nicht mehr die ganze Welt beherrschte, daß gerade in diesen Jahrhunderten neue Völker auf die Bühne der Geschichte drängten, daß die Oekumene sich wei-

tete und Rom in ihrem Umkreis nur noch ein Teilgebiet darstellte, — dies hat die Errichtung eines einzigen und einheitlichen christlichen Weltreichs für alle Zeiten verhindert. Daß das Christentum — so sehr die Bischöfe mit dem neuen Augustus paktierten, ihm dienten und sich seiner bedienten — doch niemals den christlichen Weltanspruch, die Universalität aufgab, dies hat ihm die Gewinnung der jungen, germanischen Völker ermöglicht; dies allein hat es davor bewahrt, mit der Zerspaltung und dem Untergang des römischen Reiches selbst einen schweren Schlag zu erhalten; dies allein hat es befähigt, obwohl der Islam ihm die Stätten seiner Geburt und seiner ersten Bestimmung raubte, dennoch als Weltreligion für mehr denn zwei Jahrtausende zu bestehen. Konstantin hat von diesen Kräften, die über ihn und sein Reich weit hinausführten, nichts geahnt; seine Stärke und seine Schwäche lag darin, daß er nach den letzten Inhalten und Zielen der Menschen und Dinge wenig fragte, sondern sie nutzte an dem Ort und auf die Art, die ihn im Augenblick am meisten fördern mußte. Er pflegte gern zu sagen, daß der Kaiserthron ein Geschenk des Schicksals sei — ein Ausspruch, der, bescheidener und ehrfürchtiger als viele seiner bekannten Handlungen, die Bedeutung jener Vorzüge und Taten, die den Sohn einer Nebenfrau zur Herrschaft gelangen ließen, fast allzu stark zurückstellt; jedoch zugleich ein Wort, das deutlich seinen religiösen Fatalismus und seinen politischen Occasionalismus vor Augen rückt. Ohne festen Glauben an seinen sieghaften Stern hat noch kein großer Täter leben, die Welt gestalten, nach dem Himmel greifen können. Konstantin aber griff nicht nach dem Himmel, sondern suchte die christlichen Diener des himmlischen Gottes für die nahe liegenden Ziele seiner sehr irdischen Regierung zu nutzen.

Die Dankbarkeit, die ihm die Kirche gebührend zollte und zollt, da er sie aus der langen Not der Unterdrückung für immer gerettet, hat durch Jahrhunderte sein Bild als das eines ersten christlichen Herrschers, eines Bannerträgers des siegenden Christentums erscheinen lassen. Daß trotzdem nicht er und sein Reich zu Vorbild und Norm des christlichen Staates wurden, liegt nicht nur daran, daß die innere Entwicklung

des Christentumes noch nicht zum christlichen Staate fortgediehen war, sondern vor Allem daran, daß Wesen und Willen Konstantins von diesem christlichen Bilde weit verschieden sind. „Der große Mensch“, sagt Burckhardt, „vollzieht, oft ohne Wissen, höhere Beschlüsse.“ Von wem hat dies stärker zu gelten als gerade von dem Neubegründer von Byzanz, in dessen Person sich das Weltalter ausdrückt, „während er selber seine Zeit zu beherrschen und zu bestimmen glaubte?“ Er hat wohl erkannt, daß die monarchische Ordnung der Bischofskirche innerlich verwandt war mit der diocletianischen Ordnung des Reiches, die ja auch ihrerseits einer orientalischen Ordnung, der Verfassung des Sassanidenreiches, nachgebildet war. Er hat wahrscheinlich geglaubt, durch die Anerkennung der Kleriker als besonderen Standes, als Korporation, sich in ihnen Diener von der knechtischen Ergebenheit „byzantinischer“ Beamter schaffen zu können. Und er hat gewiß gewähnt, daß er als Kaiser nicht nur politisch der Oberherr der Kirche sei, sondern daß er auch in den charismatischen Bezirk der Kirche selbst als abschließender Gebieter eintreten könne . . . Tatsächlich ist es ihm gelungen auf den verschiedenen Konzilen seinen kaiserlichen Willen, der auf die Einigkeit der nunmehr staatstragenden, staatserhaltenden Kirche gerichtet war, ohne allzu große Schwierigkeiten durchzusetzen. Vor seinem Machtwort beugten sich Synoden und Konzile, durch sein Gebot siegte in Nicaea die Ansicht des Athanasius von der Wesensgleichheit Christi mit dem Vater-Gott (Homöousie) über den Glauben des Arius von der Wesensähnlichkeit (Homoiousie), sein Spruch verbannte den Presbyter Arius aus Alexandria nach Illyrien und verwies, als die Streitigkeiten neu aufflammten, den Bischof Athanasius von Alexandria nach Trier. Aber der Augustus wollte mehr als dieses zeitliche Regiment der Kirche. In Neu-Byzanz, der Konstantinstadt, der neuen Hauptstadt des Reiches, ließ er sich eine Grabeskirche bauen, in deren Mitte ein Altar stand und in der um seinen Sarg herum zwölf Sarkophage der zwölf Apostel aufgestellt waren. Sein Biograph Eusebios nennt einen Teil des Grundes: Konstantin „wußte voraus“, daß er nach dem Tod wegen seines gewaltigen Glaubenseifers den Namen

„Apostel“ erhalten werde. . . Handelte es sich nur um den Namen, so brauchte nach der Gleichsetzung von Apostel und Bischof, die Cyprian vornahm, es nicht verwunderlich zu erscheinen, wenn der Kaiser, der im Leben sich selbst gern als Bischof bezeichnete, nach seinem Tode als Apostel verehrt werden wollte. Aber Konstantin wollte nicht nur der „Apostelgleiche“ sein, wie es ihm die Kirche zuerkannt hat, sondern wie Paulus, dessen baumeisterlicher Art er sich nahe fühlte und dessen Kenotaph er bezeichnenderweise als eines der Zwölf aufstellte, so suchte er volle Aufnahme, ja die Herrschaft im Zwölferkreise. Nicht nur der dreizehnte Apostel, der die Runde der Zwölf erfüllt und abschließt, begehrte er zu sein, sondern wie Christus selbst wollte er über sie herrschen. Wie die antiken Heroen als dreizehnter Gott unter den Zwölfgöttern Aufnahme finden konnten, so strebte er, dem der alte Herrscherkult nicht mehr Genüge tat und der doch ein ursprüngliches Bedürfnis der eigenen Vergötterung empfand, als dreizehnter Apostel nach religiöser Verehrung.

Als „der Apostel unter den Königen“, als „Herr der Herrscher und Gott“ wird Konstantin in Festgesängen gefeiert — die noch immer große Macht der antiken Vergottung des Herrschers wird darin ebenso sichtbar wie die große Gefahr, die in der politischen Annahme des Glaubens durch einen nichtgläubigen Kaiser für die Reinheit, ja für den Bestand des Christentumes lag. Der christliche Kaiser als Herr der Kirche und neuer Gott des Kultes — wäre dies das Ende der Entwicklung gewesen, so war Jesu Leben umsonst gelebt, die Grenze zwischen dieser und jener Welt, zwischen Kaiser und Gott war wieder verwischt, ein andrer römischer Kaiser schmückte sich wieder mit göttlichen Emblemen, nur diesmal mit den Zeichen des Christengottes. Man ist erstaunt, daß nicht die ganze Christenheit sich gegen diese Verfälschung aufbäumte. Daß die ganze Zahl der Bischöfe in angeborener Servilität sich fügte, ist nicht gerade wahrscheinlich; eher mag die Annahme zu Recht bestehen, daß der Klerus durch ein starkes Gefühl von der Dauerhaftigkeit der Kirche überlegen hinwegsehen konnte über die Verirrungen eines vergänglichen Menschen, daß er in Ruhe auf spätere Thronwechsel wartete, um

zur Zeit schwächerer Kaiser selbst die Leitung des Staates in die Hand zu nehmen. Zudem waren Alle erfüllt von der Plötzlichkeit und Größe des christlichen Sieges. „Siehe, nun sind alle Widersacher hinweggenommen“, jubelt Lactantius unmittelbar nach dem entscheidenden Toleranzedikt des Jahres 313, „nun ist die Ruhe auf Erden wieder hergestellt . . . Die wider Gott anstürmten, liegen darnieder . . . Zwar spät, aber schwer und angemessen der Schuld traf sie Gottes Strafe.“ Der Wandel von der schweren Bedrängnis der diocletianischen Verfolgung zur neuen, friedlichen Sicherheit ist so groß, daß ein begreifliches, erleichtert freudiges Jauchzen sich den Gläubigen entringt: „Die Jovier und Herkulier . . — vernichtet hat sie der Herr und ausgelöscht von der Erde. So laßt uns den Triumph Gottes mit Frohlocken feiern, den Sieg des Herrn mit Lobgesang begehen.“

Dieser alttestamentarische Jubelruf der *ecclesia triumphans* war aber nur die Einleitung zu dem noch größeren, wenn auch leichteren Kampf der nächsten Jahrzehnte, zur vollen Christianisierung des Heidentums. Daß Konstantin selbst die Ausrottung aller heidnischen Götter und Kulte erstrebte, ist nicht wahrscheinlich. Aber die Entwicklung war unaufhaltsam. Schon um die Mitte des Jahrhunderts schreibt der zum Christentum bekehrte Astrolog Firmicus Maternus, rhetorisch zwar, doch kaum übertrieben: „Wo gibt es einen Ort auf der Erde, welchen nicht Christi Namen in Besitz genommen hat? . . . mögen auch noch in einigen Gegenden die ersterbenden Glieder des Götzendienstes zucken, so ist es doch so weit, daß alle Länder vollends gereinigt werden und dieses verderbenbringende Uebel von Grund aus beseitigt wird.“ Gratian und Theodosius zogen nur die rechtliche Folgerung aus dieser Entwicklung, als sie im Jahre 380 den Rechtsschutz des Staates auf die rechtgläubigen Christen einschränkten und die Kulte der Heiden und Häretiker unter Strafe stellten.

Indessen diese Erhebung des Christentums zur Staatsreligion, der Kirche zur Staatskirche war ebensowenig eine endgültige, eine vom Geist des Evangeliums bestimmte Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis von Christentum und Staat wie früher Konstantins Cäsartheismus. Bestand wirk-

lich darin allein der christliche Staat, daß Herrscher und Untertanen Christum bekannten? war nicht ein christlicher Staat ein Widerspruch in sich, ein Zuwiderhandeln gegen die von Jesus ausgesprochene Scheidung? und welchen christlichen Grundsatz gab es für die Regelung des Verhältnisses von Kirche Christi und christlichem Staat? Der Osten hat auf eine Antwort verzichtet, hier versanken die Gemüter schnell in ein orientalisches Sichfügen, ein fatalistisches Hinnehmen der nun einmal bestehenden Ordnung von Byzanz. Im Westen dagegen war schon sehr früh, offenbar schon in den ersten Jahren Konstantins ein Gefühl dafür wach geworden, daß hier etwas dem Römischen wie dem Christlichen gleichermaßen Fremdes sich abspiele. Zwar ist auch Lactanz der afrikanischen Herkunft und der Sprache nach ein Westler; aber ganz abgesehen davon, daß man nicht im Erzieher eines kaiserlichen Prinzen den Kritiker der bestehenden Ordnung erwarten darf, so fallen seine uns erhaltenen Schriften nur in die Frühzeit Konstantins und halten sich von jener peinlichen, „byzantinischen“ Verhimmelung der griechischen Hälfte völlig frei. Der Bischof von Rom, Sylvester, aber zeigte deutlich, daß er der neuen Politik und Kirchenpolitik abwartend, ja mit Mißtrauen gegenüberstand; zum Reichskonzil von Nicäa ist er nicht erschienen, sondern ließ sich durch zwei Presbyter vertreten, oder richtiger: sandte nur zwei Presbyter als Zuhörer und Berichterstatter, — eine weise Politik, die auch seine Nachfolger beibehielten. Warum aber sich der Westen auf dieses passive Fernbleiben beschränkt, warum nicht von hier aus unmittelbar eine neue Idee des christlichen Staates entwickelt wurde, dies läßt sich heute nicht mehr völlig klären. Vielleicht daß die klugen Politiker auf Petri Stuhl bei der nun einmal bestehenden Machtverteilung die Aussichtslosigkeit eines sofortigen Widerstandes erkannten und darum sich ein Schweigegebot selbst auferlegten. Wahrscheinlicher noch, daß ihre geistigen Waffen für den notwendigen Kampf noch nicht geschärft, ja nicht einmal bewußt geworden waren. Wir erinnern daran, wie fern noch Cyprian jeder Gedanke eines irdischen Gottesstaats gelegen hat. Auch Lactantius kennt kein anderes Gottesreich als das Reich der Gerechten, der Seligen, der Engel nach

der Auferstehung. Was sich in der Antike bereits zeigte, scheint sich wiederholen zu sollen: Rom hat die Kraft, den Staat der Wirklichkeit tathaft zu bauen — den Staat der Norm denkhaft zu setzen aber muß es den Griechen überlassen. Indessen Rom ist gewandelt und die Griechen sind es nicht minder. Die Byzantiner besitzen nichts mehr von der griechischen Kühnheit des Gedankens, die christlichen Römer aber haben im Christentum, in christlicher Theologie und Philosophie die Fähigkeit abstrakten Denkens und gedanklichen Bauens in ihren Geist, in ihr Blut aufgenommen. Was ihnen fehlt, um die Idee des christlichen Staates zu entwickeln, ist nicht das Können, sondern das Wissen, — das Wissen nicht so sehr um griechische Staatsweisheit als um die bereits geschehene Aufnahme in die eigene Gotteslehre. Es gehört zum Wesen aller Kultur und Kulturentfaltung, daß eine schöpferische Leistung einmalig ist, unwiederholbar — die Einschmelzung des griechischen Idealstaats in das christliche Gottesreich durch Origenes war eine Tat von dieser Art und Größe. Sollte im lateinischen Christentum die Idee des Staates erfaßt und gebildet werden, so war es daher nur möglich in Kenntnis und auf dem Boden der mächtigen Vision des alexandrinischen Lehrers. Das aber hieß, da schon seit dem dritten Jahrhundert das Griechische in der westlichen Kirche zurückgedrängt, bald kaum mehr verstanden wurde: die Uebersetzung des Origenes und seines griechischen Staatslehrers, Platons, war unerläßliche Voraussetzung für die Befruchtung und das Wachstum des christlichen Staatsdenkens in der römischen Kirche.

Es ist eine merkwürdige Verkennung der eigentümlichen Wachstumsgesetze aller Kulturen im Mittelmeer- wie später im germanischen Kreis, wenn man in der Aufnahme fremder, zumal griechischer Elemente ein Abbiegen vom eigenen Wege, ein dem eigenen Gesetze Untreu-Werden sieht. Diese ganze Auffassung ist wohl nur Folge der allzu lang verbreiteten Vorstellung, daß eine geistige Beeinflussung von entscheidender Bedeutung rein von außen her stattfinden kann. Wir haben demgegenüber immer wieder betont, daß jeder geistige Einfluß eine innere Bereitschaft dessen voraussetzt, der den Einfluß empfängt — es gibt beispielsweise keine „Renaissance“,

ohne das Ahnen, das Suchen, den Willen eines Herrschers oder eines Volkes zum Schönheits- oder zum Staats-Bild der Antike, und es sollte zu denken geben, daß gerade die eigensten, stärksten, nationalen Monarchen es gewesen sind, die Renaissance heraufführten, so in Rom Augustus, im Frankenreiche Karl der Große. Nichts Anderes geschah im vierten Jahrhundert in der lateinischen Christenheit. Gerade der mächtigste Kirchenfürst des Saeculums, der Einzige, an dessen Person und Leben das notwendige Bild des herrscherlichen Menschen und der christ-sicheren Kirche sich unmittelbar hätte anschließen können, Ambrosius von Mailand — gerade er ist es gewesen, der die Aufnahme der nun bedurften antiken Elemente teils selbst durchführt, teils anregt und vermittelt.

Der eigene Rhythmus, den die Kirche im Wandel der Welt-sprachen während der ersten fünf Jahrhunderte festhielt und der allein schon den stärksten, unwiderleglichen Beweis ihrer ungebrochenen Eigen-Entwicklung gibt, hat vom Ende des zweiten Jahrhunderts an den unmittelbaren Gedanken- und Schriften-Austausch stark behindert. Wenn noch so gute Schnellschreiber die Worte des Origenes aufnahmen, noch so viele Abschreiber für ihre sofortige Verbreitung sorgten, so konnten sie doch nur innerhalb des griechischen Sprachkreises wirken. Daß die römische und die afrikanische Kirche sich dem Latein als der Sprache des Volkes zuwandten, hat mehr als die Verketzerung des großen Lehrers ihm Abbruch getan. Darüber hinaus ist — entgegen der Vorstellung einer frühen Romanisierung — im Westen durch die bewußte Ausrichtung auf das Evangelium als Mitte, das Volk als Glied und Stütze der Kirche, auch das lateinische, nichtkirchliche Schrifttum erstaunlich zurückgedrängt worden — was bedeuten Cicero oder Vergil selbst für einen Mann von der Bildung Cyprians! Dieser Zustand war nur so lange haltbar, als die Gläubigen sich vorwiegend aus Angehörigen des „gemeinen Volkes“ zusammensetzten; dies war freilich im Westen länger der Fall als etwa in Alexandria, hat sich jedoch schon im dritten Jahrhundert allmählich geändert. Die Briefe des Hieronymus an seine vornehmen römischen Freundinnen zeigen zwar sehr deutlich, mit welcher Zähigkeit gerade im Patriziat der Haupt-

stadt noch im vierten Jahrhundert sich das Bekenntnis zu antiken Göttern und antiker Kultur erhielt. Aber im Ganzen war doch mit der Anerkennung des Christentums als Staatsreligion der Augenblick gekommen, wo auch die höheren Schichten in größerer Zahl sich dem Christentum zuwandten und wo daher auch ihre geistigen und kulturellen Bedürfnisse und Kräfte nach Sättigung verlangten und nach Ausdruck rangen. Hatte sich früher — wir zeigten es mehrfach — bereits das erwachende Volksgefühl der von Rom unterworfenen Stämme in Sprache und Glauben mit starker Unmittelbarkeit geäußert, so ist es nun die bislang herrschende Nation, ist es Rom selbst, das sich durchsetzt. In dem großen Bischof von Mailand, der, einer christlichen Familie entstammend, in jungen Jahren als Konsular von Aemilien und Ligurien in Mailand residierend, durch den Ruf des Volkes, ohne Taufe und ohne Weihen, vom Staatsdienst in den Kirchendienst gezogen, als Konsular zum Bischof gewählt wird — in Ambrosius tritt der Adel der römischen Nation ein in den Geist des Christentums und die Herrschaft der Kirche.

Der Name und Ruhm des Ambrosius ist für immer unlöslich verknüpft mit dem Kirchengesang, mit jenen mächtigen Hymnen, „in denen die ganze Strenge des Römers, sein gemessener Stolz und seine verhaltene Glut sich in so einfache feste Formen band, daß sie unerschütterlicher als die Mauern der Kastelle die Stürme der Zeiten überdauerten“. In ihnen hat die Glaubensinbrunst und der Bekennermut des Bischofs in solcher Klarheit bleibende Gestalt gewonnen, wie jede Handlung seines reichen Lebens sie einst seiner Gemeinde und dem Kreise seiner Freunde vorbildlich darbot. Ambrosius ist es denn auch gewesen, der mit der ruhigen Selbstverständlichkeit des geborenen Herrschers tat, was zwei Generationen unterlassen hatten: stark im Glauben und überlegen als Kämpfer des himmlischen Reiches trat er den Uebergriffen der Kaiser entgegen, wahrte er die höheren Rechte der Kirche gegen den Machtspruch des Staates. Den Versuch der Kaiserin Justina, den Arianern eine Kirche seiner Stadt zu übergeben, wehrte er erfolgreich ab — gerade in den Tagen dieser Nöte, da er verfolgt ward und mit seiner Gemeinde die Nächte

zubrachte, ist zuerst der Wechselgesang der Hymnen erklingen. Aber nicht nur der Kaiserin widersteht er und nicht nur dort, wo ein Angriff auf einen Kernsatz des Glaubens erfolgte. Wie ein römischer Legat in gebietender Ruhe wacht über die Beachtung von Recht und Würde seines Volkes, so tritt Ambrosius siegreich ein für Recht und Würde von Glauben und Kirche. Nicht nur ungläubigen Feinden begegnet er mutig wie später ein andrer Kirchenfürst von herrscherlicher Art, Papst Leo der Große, — sondern gegenüber Theodosius, dem römischen Kaiser, dem die Kirche den größten Zuwachs äußerer Macht verdankt, dem später der Bischof selbst ob seiner gläubigen Demut und menschlichen Vornehmheit eine tieferschütterte und noch heute ergreifende Leichenrede hält, wahrt er die Forderungen seiner Religion, verlangt und erreicht er die Uebernahme der Kirchenbuße für die allzu blutige Niederwerfung eines Aufstandes in Thessalonich. „Dem Kaiser unterstehen die Paläste, dem Bischof die Kirchen“, schreibt er in eindrucksvollen Worten. „Der Kaiser ist in der Kirche nicht über der Kirche“, weist er allen Cäsaropapismus zurück. „In den Angelegenheiten des Glaubens sind es die Bischöfe“, legt er bestimmt und bestimmend fest, „welche die Richter der christlichen Kaiser sind, und nicht die Kaiser, welche die Richter der Bischöfe sind“.

Der in solcher Deutlichkeit das Problem zu fassen und vom Standpunkt der Kirche zu entscheiden wußte, — für diesen königlichen Priester war die Aufnahme aller helfenden Kräfte zugleich ein Gebot der Sicherung gegen den starken Gegner und eine Handlung, deren Erfolg gewiß und deren Gefahr gering war, da die eigene Ueberlegenheit für die einbeziehende Ueberwindung auch des Fremdesten Gewähr leistete. So ist es der Prediger Ambrosius, der die Stoa, die stoische Pflichtenlehre in der ciceronischen Form ins Christentum einfügt — mit so starker Anlehnung an den Römer, daß man bisweilen dem Bischof alle Selbständigkeit abstritt, und doch in Wirklichkeit mit solch feinem Gefühl für die Forderungen der christlichen Lehre, daß er nicht minder die römische Pflichten- und Tugend-Lehre christianisiert wie einst Cicero die griechische romanisierte. So ist es der Dichter Ambrosius, der Vergil

eindeutend übernimmt und die Brücke schlägt zur mächtigsten Wirkung des römischen Sehers in Schau und Werk des großen Florentiners. So ist es der Lehrer Ambrosius, der Philon und Origenes excerpiert und lateinisch verbreitet, der bei aller betonten Abwehr heidnischer Bildung doch so stark von antiker, zumal griechischer Geistigkeit ergriffen wird, daß durch seine Predigten der junge Augustinus die Anregung zum Studium des Neuplatonismus erhält.

Sein Werk wird durch die großen Lehrer und Redner erweitert und ergänzt. Neben ihm ist es zumal Hieronymus, dann Hilarius, Rufinus und Victorinus Rhetor, die nach dem Westen die geistigen Schätze des Griechentumes und griechischen Christentumes retten, kurz ehe auf immer das politische und auf lange hinaus das geistige Band zwischen Okzident und Orient zerreißt. Hieronymus schafft die maßgebende Uebersetzung der Heiligen Schrift, Hieronymus und Rufinus geben durch Uebertragung und Fortführung des Euseb die Grundlage aller Kirchengeschichte; Hilarius rückt Origenes in den Vordergrund, Rufinus übersetzt ihn; und schließlich Victorinus, den Augustin als den „gelehrtesten, in allen Wissenschaften erfahrensten Greis“ bezeichnet, überträgt die neuplatonischen Schriften selbst. So war das große griechische Erbgut für die Kirche neu lebendig, das römische ward im Kampf von Bischof und Kaiser neu bewußt, — um die Wende zum fünften Jahrhundert sind alle persönlichen und geistigen Elemente des Staatsbaus vorhanden, und die Zeit scheint zu warten auf den Schöpfergeist, der da kommt die ganzen Ströme in einem großen Bett zu vereinen und in christlichem Geist, in christlich-römischer Form und in christlich-griechischem Raum das Reich Gottes als das ewige Reich auf Erden darzustellen.

AUGUSTINUS

Aurelius Augustinus brachte in diese Gunst des Augenblicks eine bluts- und bildungsmäßige Anlage mit, die noch einmal in seiner Person die äußeren Verhältnisse als gewaltige Eigenschaften und eigene Lebensstufen erstehen läßt und ihn zum Binder und Erfüller vorzubestimmen scheint. Geboren als Sohn eines heidnischen Vaters und einer christlichen Mutter hat er in sich die religiöse Spannung seiner Zeit von Haus aus mitgetragen. Gebildet in Karthago und später in Rom war er früh mit dem Ort von Cyprians Wirken verbunden, dessen Heiligkeit er besondere Verehrung zollt, und hat ein eindruckliches Bild von der Hauptstadt des Reiches, ihrem römischen Glanz und heidnischen Prunk, ihrem christlichen Ruhm und ihrer kirchlichen Macht erhalten. Gewiß dem Geist, wahrscheinlich dem Blut nach von Römern und Puniern stammend besitzt er zugleich die innere Verbundenheit mit dem römischen Schicksal, die ihn die Geschichte Roms mit leisem Stolz und verschleierter Trauer verfolgen läßt, und die Verwurzelung in Stamm und Sage einer neuen und doch uralten Nation, wodurch ihm die Vergänglichkeit auch des römischen Reiches denkbar und faßbar wird. In jungen Jahren dem Manichäismus hingegeben, erwirbt er durch seine Bekehrung zum Katholizismus die notwendige Sicherheit des Feststehens im Glauben und behält doch die tiefe Kenntniss aller christlichen Vor- und Mitstufen, die ihn zum gefährlichsten Feind aller Häresien und aller Schismen macht. Nachdem ihn Ciceros Hortensius zu selbständigem Denken geweckt, beschäftigt ihn ein platonisch gefärbter Skeptizismus; da er den Worten des Ambrosius lauscht, durchdringt ihn der ganze Reichtum philosophischer Spekulation von Alexandria, von christlicher Gnosis und Neuplatonismus. Als er nach einer

weltlich durchtobten Jugend unter dem gleichzeitigen Eindruck mönchischen Lebens und neugriechischer Weisheit sich von Mani zu Christus, vom Zweifel zum Glauben wendet, als das Bewußtsein der eigenen Berufung durchbricht und nach Gestaltung in Werk und Leben drängt, da sind daher in ihm die ganzen Kräfte und Gegenkräfte seiner Zeit befaßt und seine Taufe bringt der Kirche den tiefsten Denker und den mächtigsten Streiter, der Christus und der Kirche seit Paulus sich zu eigen gab.

Aber nicht in seinem Wissen, nicht in seiner Umfassung liegt die Größe und Bedeutung des machtvollen Afrikaners begründet. Nicht sein Geist, sondern sein Blut, nicht der Inhalt seines Gebetes, sondern die Leidenschaft seines Glaubens, nicht die Kraft seines Amtes, sondern die baumeisterliche Zucht seines Wesens machen ihn zum Künstler, zum Dichter, zum Erzieher, zum geistigen Bruder Platons und Dantes. Nicht seine theologischen Kenntnisse, sondern die Eingebungen des Logos, nicht nur die mystische Versenkung in die Lehre, sondern die lebendige Erneuerung des Wandels Christi erzwingen noch ein Mal die Durchbrechung der alten Familienbände, erlauben dem christlichen Sohn die Abkehr von dem heidnischen Vater, gestalten den Neubekehrten zum festen Hort, zum sprachgewaltigen Mund der katholischen Kirche, verleihen dem Wort des Predigers, der Schrift des Theologen, dem Werk des Philosophen die bleibende Macht, Menschen zu erbauen und zu führen, zu zerknirschen und zu trösten, zu belehren und zu formen.

„Wer etwas lehrt, muß . . selbst tun, was er lehrt, damit er die Menschen zum Gehorsam zwingt . . . Eine Lehre kann nicht vollkommen sein, wenn sie bloß in Worten besteht; sie ist erst dann vollkommen, wenn sie in Taten erfüllt wird.“ Am Leben Christi gewinnt Lactantius diese tiefe Einsicht, die als letzter Maßstab über aller Lehre steht, die einst Sokrates und Platon nicht anders von der Sophistik schied wie Jesus von den falschen Propheten und die nun wieder in Augustinus ihre Richtigkeit bewährt. Obschon wir von den theologischen und philosophischen Leistungen des großen Kirchenvaters hier nicht zu sprechen haben, ist diese Seite seines Lebens zu

berühren, da sie nicht nur die Erprobung, sondern die Grundlage für alle wesentlichen Werke darstellt. Was die christliche Geschichte von drei Jahrhunderten uns zeigte: daß das göttliche Wort die Kraft hat Gemeinschaft zu bilden und daß aus der Gemeinschaft wieder das Bild der Norm, die Form des Baus und neues Wort und neuer Sang entspringt, dies erweist sich in Augustinus mit besonderer Stärke — in seiner neuen Gemeinschaft hat er den Fußbreit festen Bodens, von dem aus er den Staat der Wirklichkeit bewerten, den Staat der christlichen Idee gestalten kann.

Wie die Klöster in jenem Augenblick mit Notwendigkeit sich bilden, als die Unmöglichkeit der vollen Heiligung des Alltags durch alle Gläubigen sich herausstellt, so war in den Jahren, da die Kirche anfang die Gesamtheit der Menschen tatsächlich zu umfassen, eine Lebendig-Haltung und Fort-Bildung der innersten Lehre nur dann möglich, wenn innerhalb der großen Heilsanstalt sich kleinere Gemeinschaften bildeten, die das heilige Feuer hüteten und nährten. Schon die Abspaltung des Klerus entsprang aus diesem soziologischen Gesetz; aber auch wenn der Klerus als besonderer Stand anerkannt und später besonders gebildet und erzogen wurde, so mußte doch sein institutionelles Wesen dazu führen, daß er stets stärker die Ueberlieferung als solche weitergibt, statt sie in Lehre und Leben weiterzuentwickeln. Augustinus, zu dessen stärksten Wesenszügen es gehört, daß er an jedem Ort und jedem Punkte seiner Lehre, — in Karthago nicht anders als in Rom und Mailand, als Manichäer nicht anders denn als Katholik, als Lehrer der Rhetorik nicht anders denn als Bischof, — Menschen um sich sammelt und sie in gemeinsamem Leben formt, — Augustinus schließt einen engen Bund der Gläubigen innerhalb der Kirche, Augustinus schlingt ein eigenes Band um die Mitsuchenden und Mitgläubenden in Christo: die Freundschaft. Sie ist keine Abschwächung gegenüber dem Band der ersten Gemeinde, der Bruderschaft, sondern die Erneuerung ihres Sinnes in gewandelter Form gemäß der gewandelten Zeit. Die Bruderschaft besaß ihre ganze Innigkeit und behielt sie so lange, als sie die Gläubigen in besonderem Bund heraushob aus der andersgearteten, in Atome

zersplitterten Menschheit. Wenn aber die Zahl der Gläubigen wuchs, wenn die Mehrzahl der Menschen Gläubige und also „Brüder“ und „Schwestern“ in Gott wurden, dann konnte es nicht ausbleiben, daß der tiefere Sinn, das lebendige Gefühl der Bruderschaft nur in Wenigen sich wach erhielt, das Wort „Bruderschaft“ aber, da es Alle umgriff und Alle benannte, nur allzuschnell zur Formel erstarrte. Danach erst konnte es geschehen, daß jeder männliche Gläubige dem Namen nach ein „Bruder in Christo“ blieb und doch „Bruder“ zur Bezeichnung eines besonderen Standes innerhalb der klösterlichen und mönchischen Hierarchie ward, daß jede Frau eine „Schwester in Christo“ ist und doch „Schwester“-Sein einen besonderen Beruf darstellt. Dann aber war es auch notwendig, daß innerhalb der gläubigen Gemeinschaft die alte Macht der Mensch- und Gottesliebe durch eine neue intensive Bindung die extensiv gewordene ergänzte — dann beginnt die Zeit und das Reich der Freundschaft.

Als Augustin mit seiner Mutter Monica, seinem Freund Alypius, seinem Sohn Adeodatus, seinem Bruder Navigius, seinen Vettern Lastidianus und Rusticus, seinen Schülern Licentius und Trygetius sich von Mailand nach Cassisiacum zurückzieht, da hebt so ein Leben der Freundschaft und des gläubigen Gottsuchens an, in dem sich Augustins reiche und glühende Natur zum ersten Male ganz entfaltet, — ein Leben, das seinen Ausdruck und Abglanz findet von den sonnigen Schriften dieser Tage an bis hin zu dem Staatswerk der Spätzeit. „Was ich dort an Wissenschaften trieb . . .“, sagt rückblickend Augustinus selbst in den Bekenntnissen, „des sind die Bücher Zeuge, in denen ich mit den Anwesenden und mit mir selbst Gespräche führe vor Deinem Angesicht; des sind auch die Briefe mit dem abwesenden Nebridius Zeuge.“ Nur die Tatsache, daß diese Schriften in den letzten Jahrzehnten weitgehend in den Hintergrund gedrängt sind, daß die Soliloquien allzusehr im Schatten der Bekenntnisse stehen, die drei Bücher gegen die Akademiker als vergängliche Streitschrift erschienen, die Gespräche über die Ordnung und über das glückselige Leben noch nicht überall die volle Höhe des katholischen Glaubens erreicht haben — dies allein kann erklären,

daß die ganze Bedeutung jenes Gemeinschaftslebens verborgen ist. Augustin selbst hatte wohl das Gefühl, daß sich Ciceros Tusculum in Cassisiacum wiederhole; aber er hat hier wie stets in den Römern eine Wirklichkeit hineingelesen, die sich in seinem Werk nur noch gebrochen spiegelt. Nur mit einer Gemeinschaft wird man der Ebene, wenn auch nicht dem Geist nach Cassisiacum zusammen sehen dürfen: mit Platons athenischer Akademie.

Es ist kein Zufall, daß auch in Platons Reich die Freundschaft es ist, die die Jünger bindet, und daß nun wieder nächst Gott und der Seele die Freunde stehen, ja daß die Seele und den Freund lieben das Gleiche ist und daß eine eigene Zucht die „Freunde“ aus den „Menschen“ heraushebt. Es ist ebensowenig ein zufälliges Zusammentreffen, daß nun wieder der Dialog die Sprachform der Gemeinschaft darstellt. So groß die Unterschiede des Zieles sind, so scharf sich Platons Gemeinschaft der Herrscher-Weisen sondert von dieser Gemeinschaft der Gottesdiener, so tief ein Weisheitssuchen, das zu Gott und den Ideen strebt, geschieden ist von einem Erkenntnisdrang, der nach den festen, gesetzten Ordnungen des Glaubens hin sich richtet — ein abgeschlossenes und einträchtiges Leben der Weihe ist gleicher Inhalt hier und dort und kettet die seltenen Gemeinschaftsformen aneinander. Vielleicht wäre zu sagen, daß Augustinus zwischen Platon und Cicero die Mitte hält; denn nicht vergessen werden darf und auch in diesen Schriften wird es fühlbar, daß Augustinus Lehrer der Rhetorik war und Rhetor ist. Aber gerade die neue Gemeinschaft ist es, die diese Rhetorik entgiftet, — sie ist es, die die rhetorische Form des Dialogs wieder zum Ausdruck der lebendigen Wirklichkeit befähigt und gestaltet, — sie ist es, die jenseits der neuplatonischen Philosophenlehren die Seligkeit des Glaubens aufleuchten und das reine Bild Gottes erschauen läßt.

Es ist eine wichtige, doch hier nicht lösbare Aufgabe, einmal im Einzelnen zu verfolgen, in welcher eigenen und doch ewigen Weise das neue Licht in Augustinus sich entzündet, wie im lauten Lesen der Psalmen, wie im Gesang, wie vor seinem geistigen Auge, wie in Gottes Wink das neue Heil ihm

sichtbar wird. Auch ist an dieser Stelle nicht mehr erlaubt als ein kurzer Hinweis darauf, wie nach der Rückkehr nach Afrika das Freundschaftsleben weiter blüht und größere Kreise zieht, wie Augustinus, zum Bischof von Hippo gewählt, nun mit seinem Klerus ein begehrenswertes und begehrtes Gemeinschaftsleben durch lange Jahre herrschend und erziehend führt. Obwohl durch ein Lungenleiden zu einer Art von Siechtum und frühem Altern verdammt, findet hier der geistige und geistliche Fürst einen großen Kreis von Schülern und von Folgern. Obwohl von Natur mehr auf Menschenbildung als auf Staatsformung gedrängt, schulen sich hier seine politischen Kräfte, übt er hier in der Tat, was ihm zuletzt als Idee zu entwickeln Gebot ist: die Ein- und Unterordnung der Menschen in Kirche und Staat, die Neben- und Ueber-Ordnung der Mächte von Kirche und Staat.

Wenn daher auch in diesen Jahrzehnten die Frage nach dem irdischen Reiche Christi brennend ward, so war kein Anderer so begabt und so geschult zu abschließender und erfüllender Antwort wie dieser gewaltige Afrikaner, in dem nach Jahrhunderten wieder die Welt zu gipfeln scheint. Ein schöpferischer Philosoph und ein gefürchteter Theologe, ein Vieles-Wisser und ein Weiser, ein Seelenkundiger und ein Seelenführer, ein glühender Anwalt der göttlichen Gnade und ein unerbittlicher Gegner der kirchlichen Feinde gehört er zu jenen Größten der Geschichte, die ihre Zeit ausdrücken und erfüllen, ein kommendes Jahrtausend eingrenzen und bestimmen und doch im Letzten jenseits aller Zeiten stehen: wie die seltenen Geistesriesen wirft er seine Schatten voraus über alle folgenden Geschlechter, von ewiger Macht gerade durch die vollkommene Abwehr und Lösung aller zeitlichen Not und Frage.

War im vierten Jahrhundert das Verhältnis von Kirche und Staat unter den christlichen Kaisern nur in seltenen Fällen von Zweifeln und Gefahren bedroht, so ist gerade in augustinischer Zeit dies das Aufrührende und drängt zu neuer Entscheidung, daß die ganze Grundlage ins Wanken gerät. Allzugern hatte man die Religionspolitik Konstantins als echte Hinneigung zum Christentum verstanden, allzusehr hatte man

die Verknüpfung mit dem Sieg an der milvischen Brücke übersehen, allzuleicht hatte man die rasche Christianisierung der Heiden mit einem inneren Bekenntnis zum Christentum verwechselt. Man vergaß — und auch heute ist es kaum zum Bewußtsein gekommen —, daß auch diese späten Römer noch die Siegessehnsucht, wenn auch nicht die Siegeskraft ihrer Ahnen hatten und daß ein wesentlicher Teil des Erfolges der Christianisierung auf die Hoffnung zurückging: Christus, der Schirmherr des Konstantinischen Heeres, sei der siegspendende Gott und verbürge den römischen Fahnen den lang vermißten Sieg, dem römischen Reich die Abwehr aller drohenden Barbaren. Diesen Glauben mußte jede Niederlage eines christlichen Heeres erschüttern und die große Zahl dieser Gläubigen mußte jeder Barbareneinfall wankend machen. Dann lebte leicht der Ruf wieder auf, der schon zu Tertullians Zeit bei jedem Unheil und jedem Mißwachs, bei jeder Seuche und jedem Beben der Erde erklingen war: Die Christen vor den Löwen.

Die Gefahr eines solchen Rückschlags war diesmal doppelt groß, da der echtste und wirkungsvollste christliche Dichter des Jahrhunderts, der Spanier Prudentius, den Siegesglauben der Römerchristen durch seine Gestaltungen geadelt und bestärkt hatte. Ihm war der Unterschied von Römern und Barbaren so groß wie zwischen Christen und Heiden, und der Sieg des Römertums über die Barbaren erschien ihm als der Wille der göttlichen Vorsehung. So hatte er den Sieg des Stilicho über die Goten begrüßt und gefeiert, nicht ahnend, daß gar bald das Glück der Waffen von den Römern weichen und lang geäußerte Befürchtungen Wahrheit werden sollten: daß Rom zerstückelt und dem Untergang geweiht sei, weil es seine Götter und seine Tempel aufgab... Als dann das Furchtbare eintrat, als Alarich im Jahre 410 Rom eroberte und plünderte, Rom das durch Jahrhunderte die Welt beherrscht, Rom das nicht einmal Hannibal hatte einnehmen können, da ging ein Schrei des Entsetzens über den Erdkreis. Es erschrakten die Christen, die da geglaubt hatten, das römische Reich werde bis zum Ende der Welt bestehen. Es erschrakten die Namenchristen, die da gewöhnt hatten, der

Christengott werde das Reich, die Stadt auf ewig stärken und beschützen. Die Heiden erhoben aufs neue ihr Haupt: hatte sich nun nicht deutlich die Ohnmacht Christi und des Christentums erwiesen, war nicht die Rückkehr zum alten Glauben erstes und dringendes Gebot?

In dieser Lebensnot des Christentums nahm Augustin das Wort. Die Erwiderung, die er dem Zweifel der Gläubigen und dem Drohen der Heiden gab, hat als Civitas Dei den Bau der Christenheit für ein Jahrtausend gesichert und damit zugleich den kirchlichen und politischen Ideen, die ihm Richte und Mittel waren, zur dauernden Wirksamkeit in aller europäischen Kultur bis hin zu unsrem Leben und zu unsrer Zeit verholfen.

CIVITAS DEI UND CIVITAS TERRENA

Es ist das Schicksal aller großen Gestalten und Werke der Geschichte, daß ihr Nachleben nicht durch ihr eigenes Gesetz allein, nicht durch ihre leitenden Ziele noch durch ihren lenkenden Glauben bestimmt wird. Spätere Zeiten, die sich ihre Ahnen wählen, ihre Vorbilder suchen, sehen mit andern Augen die Vergangenheit und beanspruchen das Recht, nach ihren neuen Zielen und nach ihrem eigentümlichen Verstehen das ihnen Gemäße in den Vordergrund zu rücken, das ihnen Ungemäße auszuschneiden. Es ist ein Prozeß mehr des Auges als des Verstandes, mehr des natürlichen Instinktes als des bewußten Willens, der sich hier vollzieht und der im letzten Ergebnis dazu führt, daß das Bild eines Großen und die Wirkung eines Werkes in der Geschichte nicht wandellos ist wie seine einmalige Gestalt, sondern aller geschichtlichen Veränderung und Entwicklung unterworfen. Ja, wir können sagen, daß den meisten Zeiten selbst der Wille fehlt zur Gestalt als solcher durchzudringen. Die Wenigsten sehen den eigenen Mythos von Gestalt und Werk, die Meisten sind bereit, eine späte Brechung an Stelle der unmittelbaren Wirklichkeit entgegenzunehmen, die Andern suchen sich Einzelzüge, Aussprüche, Sonderwirkungen aus, ohne die Fähigkeit im Teil das Ganze zu erkennen, ohne den Willen vom Teil zum Ganzen aufzusteigen. Je mächtiger eine Gestalt und je umfassender ein Werk, je notwendiger darum für alle Epochen die Stellungnahme zu ihnen und die Auseinandersetzung mit ihnen ist, um so verschiedenartiger sind ihre Brechungen in der Geschichte und eine Darstellung ihrer Wirkungsformen wird daher stets von ihrer eigentümlichen Größe und Substanz weniger enthalten als von dem Ablauf des Weltgeschehens das sich in ihnen spiegelt.

Von allen Staatswerken ist dieses Schicksal mit größter Stärke jenen beiden Schöpfungen widerfahren, die in gläubiger Unbedingtheit das Gesamt des Staates darstellen, die Norm des Staates errichten: der Politeia Platons und der Civitas Dei Augustins. Sie konnten durch Jahrhunderte hindurch gar nicht in ihrem eigentlichen Wesen erblickt werden, da alle Geschlechter, die in dem Bau der Meister lebten und wirkten, das Vorhandene als selbstverständlich nahmen und von der Natur der Werke, von der Größe der Aufgabe, von der Schwierigkeit der Lösung sich weder Rechenschaft geben noch eine Vorstellung machen konnten. So entnahm man aus ihnen und fand in ihnen dort Philosophie hier Theologie, dort Ethik, Logik und Politik, hier Ethik und Metaphysik — und gerade das entscheidende Element, das dem Werk den Namen gab, die Staatsgründung ward übersehen. Von Platons Reich ist hier nicht weiter zu sprechen; doch mußte sein Namen nochmals beschworen werden, nicht nur damit die richtige Ebene, die richtige Einstellung zu Augustin gewonnen ist, sondern vor Allem damit der eigene Charakter, das Christliche des Augustinischen Gottesreiches in aller Deutlichkeit hervortritt — das Christliche in jenem, für unsre ganzen Betrachtungen maßgebenden Sinn, daß nicht ein später Glauben *an* Christus hier seinen Ausdruck findet, sondern daß es Christi eigene Lehre ist, die hier politische Gestalt gewinnt. Auch diese Gestalt, die Gestalt des Staates wie des Werkes, ist also christlich. Sie hat infolgedessen nicht die irdische Vollkommenheit antiker Formen, und alle Deutung mußte fehlgehen, die ein Bild und einen Sinn nach Art antiker Plastik darin sucht. Das Christliche ist transcendent, und nur in der metalogischen Vereinigung von Jenseits und Diesseits, Göttlichem und Irdischem wird daher die christliche Form und der christliche Staat, das Gottesreich und die Kirche verstanden. Wir suchen diese Transcendenz, diese Harmonie getrennter Sphären innerhalb des Augustinischen Werkes zunächst dadurch sichtbar zu machen, daß wir in Kürze eine Darstellung seines Inhalts oder richtiger seines Ablaufs geben.

In zweiundzwanzig Bücher hat Augustinus sein Werk geteilt, die ihrerseits in zwei Gruppen gegliedert und zusammen-

gefaßt sind. Die ersten zehn Bücher sind, wie er selbst betont, im wesentlichen Polemik und Apologie, die zweiten zwölf begründen die eigenen christlichen Anschauungen vom Staat. Den Anstoß gibt die zeitliche Not, auf die wir wiesen: die Eroberung Roms durch Alarichs Goten. Dieses Ereignis veranlaßt die Ausführungen des ersten Buches, — den Beweis, daß durch den Einfluß der Christen die Schrecken des Krieges gemildert wurden, daß aber das Christentum überhaupt nicht eine Versicherung gegen die Uebel dieser Welt bedeutet, vielmehr Gottes Weisheit stets die Guten wie die Bösen heimsucht. Darum zeigt die Eroberung Roms — man spürt es deutlich wie fremd die Religion des Leidens und die Hinnahme des Untergangs den echten Römern noch gewesen ist! — nicht ein Versagen, nicht eine Schwäche des Christengottes, sondern sie ist eine, vielleicht schwer verständliche, göttliche Fügung; wenn Jemanden die Schuld trifft am Fall der Hauptstadt, dann niemals die christliche Religion, dann nur die Sittenlosigkeit der Heiden. Dieser Antwort auf die drängende Frage der Zeit fügen die folgenden zwei Bücher den Beweis der Geschichte hinzu, daß die Heidengötter, deren jetzigem Sturz durch Christus die Schuld am Fall der Hauptstadt zugeschrieben wird, in Wirklichkeit das römische Reich niemals vor den schwersten Schicksalsschlägen zu behüten vermochten; statt der Sittenverderbnis zu steuern, haben sie sie gefördert, statt den Staat in Frieden zu schirmen, haben sie es zugelassen, daß lange, blutige Kriege nach außen, verheerende Bürgerkriege und vernichtende Naturereignisse im Innern das Reich heimsuchten und zersetzten.

Diese drei Bücher sind eine erste wirksame Zurückweisung aller Angriffe, sie konnten die Anklagen der Heiden entkräften, die Gläubigen trösten und ihnen Waffen gegen eigene Skrupel und feindliche Verleumdungen geben. So hat Augustin sie gesondert als Flugschrift in die geängstete Welt ergehen lassen, — ein deutlicher Beweis des zugleich politischen und seelsorgerischen Willens der ganzen Schrift. Als er aus dem Echo vernahm, daß noch manche Unklarheit und manche Frage geblieben war, hat er, eine Ergänzung und Fortführung der Apologie, den Faden wieder aufgenommen. Die Schatten-

und Nachtseiten des Römerreiches ließen sich ja nicht beschwören, ohne daß überwältigend das Bild von römischem Glück und Glanz aufstieg, und wenn das Unheil von den Vielgöttern kam, so mußte die Frage aufgeworfen werden, ob nicht auch sie einst die Spender der römischen Größe waren. Buch 4 und 5 begegnen diesem Einwand mit dem eingehenden Nachweis, daß nur der eine Gott alle irdische Macht und Herrschaft in ihrer Ausdehnung und Dauer bestimmt. Auch der christliche Römer kann das Imperium nicht als Teufelswerk verdammen. Es ist Gott selbst gewesen, der diesem heidnischen Volk die Weltherrschaft verlieh; er tat dies trotz des Götzendienstes wegen der natürlichen Tugenden, die den Römern eigneten, der Mannheit, der Ehrliche und der Ruhmsucht, — zugleich auch in der Absicht: in ihrer Hingabe an den Staat den Bürgern der Civitas Dei ein großartiges und aufmunterndes Beispiel vor Augen zu führen, damit sie schauen und erkennen, „welch große Liebe dem himmlischen Vaterland gebührt um des ewigen Lebens willen, wenn schon das irdische so sehr von seinen Bürgern geliebt wird um des Ruhmes der Menschen willen.“

Führt Buch 1 bis 5, also die erste Hälfte des ersten Hauptteils, den Lesern vor Augen, daß die heidnischen Götter zum *irdischen* Glück nichts beitragen, so ergab sich in dieser Zeit der allgemeinen Verzweiflung, der Diesseitsflucht und der Jenseitshoffnungen als notwendige Aufgabe der zweiten Hälfte, den Nachweis zu führen, daß auch im Jenseits der Polytheismus keine Rettung noch Seligkeit den Abgeschiedenen bringt. Das sechste Buch beginnt damit, die Ohnmacht der Heidengötter aus ihren eigenen Schriften und Gläubigen zu belegen; weder von den Fabelgöttern der Dichter noch von den offiziellen Göttern des Staates ist das selige Leben zu erhoffen; die großen Gelehrten der Heiden, allen voran unter den Griechen Platon, unter den Römern Varro, zeigen dies selbst dadurch an, daß sie recht deutlich diese beiden Arten von Theologie ablehnen. Selbst die kleine Zahl der auserlesenen, der obersten Götter kann — so führt das siebente Buch die Untersuchung fort — nicht als Gewährer des ewigen Lebens in Betracht gezogen werden; die eigene Lehre der Römer ist hier

voll von Widersprüchen, und ihre Handlungen zeigen, daß sie gerne hier Manches verbergen und vernichten. Allein auch Augustinus weiß: diese alte Religion, deren Unwert er wie manche Apologeten vor ihm aufzuzeigen sucht, hat gar keine wirkliche Kraft mehr und keine tatsächliche Geltung. Neben Mythen- und Volks-Religion, für alle Gebildeten weit vor und über ihnen, steht die natürliche Religion, die die Philosophen vertreten. Diese philosophische Religion der ausgehenden Antike ist nach dem richtigen Gefühl des mächtigen Anwalts der Kirche der Hauptfeind, sie zu bekämpfen erscheint ihm als Aufgabe von besonderer Schwere und Größe, zumal angesichts der Gegnerschaft solch hochstehender, ihm selbst verehrungswürdiger Philosophen wie Platons und der Neuplatoniker. Die neuplatonische Lehre hatte Dämonen als Mittler eingeführt, deren Verehrung erforderlich war zur Erlangung des glückseligen Lebens nach dem Tode, da die Götter nicht in unmittelbare Beziehung zu den Menschen treten. Hiergegen betont Augustinus im achten und neunten Buch, daß es keine guten Dämonen gibt, vielmehr nur böse und selbst in Unseligkeit verstrickte, die doch niemals als Mittler zwischen den Menschen und den guten Göttern dienen können. Woraus das zehnte Buch den Schluß zieht: göttliche Verehrung und insbesondere Opfer sind den Dämonen niemals darzubringen. Die Theurgie, die sich ihrer bedient, vermittelt keine wahre Reinigung. Die guten Zwischenwesen, die Engel, haben gerade die unmittelbare Hingabe an Gott, die Verähnlichung im guten Willen, den Menschen ans Herz gelegt. Die wahre Reinigung, die Befreiung von der Sünde, wird nur durch den wahren Mittler, den Gottmenschen, bewirkt. Er ist „Priester, selbst opfernd, er ist selbst die Opfergabe. Dieses Vorgangs tägliches Sakrament soll nach seinem Willen das Opfer der Kirche sein.“ So hat das Christentum durch Christi Gnade den Heilsweg erhalten, den die Philosophen auf falscher Fährte suchen und nicht finden.

Nachdem so der erste Teil, die Bücher 1 bis 10, sowohl die Meinung derer zurückgewiesen hat, „die um der Güter dieses Lebens willen den Göttern Verehrung zu schulden wännen“, als auch die Meinung derer, „die wegen des Lebens nach dem

Tode den Dienst der Götter beachtet wissen wollen“, ist nun der Raum frei für die positive Gestaltung. „Weiterhin werde ich nun“, gibt Augustinus selbst das Thema an, „... über den Ursprung, die Entwicklung und das verdiente Ende der beiden Staaten, die in dieser Weltzeit ineinander verschlungen und miteinander vermisch sind, was mir sagenswert erscheint, nach Gottes Beistand auseinandersetzen.“

Diese Aufgabe: Ursprung (exortus), Fortgang (procursus), verdienter Ausgang (debiti fines), wird in dreimal vier Büchern abgehandelt. Im Ursprungsteil schildert Buch II die Anfänge der Welt, indem es in einer Analyse des biblischen Schöpfungsberichtes zeigt, wie nicht nur der Gottes-, sondern auch der Weltstaat sich schon im Paradies vertreten finden, — jener in der reinen Engelwelt, die gut aus der Hand Gottes hervorgegangen ist, dieser in den gefallen Engeln, die in der Abkehr von Gott, in ihrem bösen Willen, nicht nach ihrer Natur, die Finsternis dem Licht entgegensetzen. Buch XII, im Ganzen stark mit Fragen der spekulativen Theologie belastet, führt diese Darstellung der zwei Himmelsstaaten zu irdischer Bedeutung durch den Nachweis, daß der Gottesstaat im Engelreich und der Gottesstaat in der Menschenwelt einen einzigen Verband (societas) bilden, ebenso wie der Weltstaat dort und der Weltstaat hier zusammen den einen Weltstaat ausmachen. Mit der Erschaffung Adams durch Gott beginnt, einmalig und in einem einzigen Lebenslauf, die Geschichte des Menschengeschlechtes. Das dreizehnte Buch zeigt, wie der Sündenfall die Verbindung zwischen Himmel und Erde bringt. Der Sündenfall zieht als Strafe für den ersten Menschen und alle folgenden Geschlechter den Tod des Leibes und der Seele nach sich. Erst nach der Auferstehung wird der Leib der Heiligen wieder geistig sein und sogar den Leib der Stammeltern, der nur ein seelischer war, überstrahlen. Die Sünde aber, führt das vierzehnte Buch aus, ließ unter den Menschen die gleichen gegensätzlichen Staaten wie im Himmel entstehen. Aus der verdammten Masse beruft Gott durch die Gnade die Bürger seines Staates in der vorherbestimmten Zahl; sie finden sich zusammen in der Liebe zu Gott und der Hingabe an ihn, Pfeilern auf denen die Civitas Dei fester gegründet ist

als die *Civitas terrena* auf Selbstliebe und Selbstüberhebung.

Der *procurus*, der Fortgang enthält und gibt die Geschichte im heutigen Sinn, unter Einbeziehung der biblischen Geschichte. Buch 15 schildert die Entwicklung der beiden Staaten bis zur Sintflut hin, von Abel bis Noah, wobei die Geschlechterfolgen der beiden Brüder Kain und Abel die Unterschiede der beiden Staaten bewahren und verdeutlichen. Buch 16 führt die Geschichte bis zu den Ervätern; die Spanne von Noah bis Abraham als die Jugend des Gottesvolkes ist die Zeit, in der der Weltstaat durch den babylonischen Turmbau das erste Sinnbild seiner gottlosen Ueberhebung schafft. Mit Abraham setzt für das Gottesvolk das Jünglingsalter ein, — in dieser Epoche gipfelt der Weltstaat bereits in mächtigen heidnischen Reichen. Mit dem Zeitalter der Propheten (Buch 17) nimmt innerhalb des Gottesvolkes die Zahl der Weissagungen über Christus und die Kirche dauernd zu — ihre Art und ihr Inhalt ziehen Augustins Augenmerk mit solcher Ausschließlichkeit auf sich, daß die Geschichte des Weltstaats zunächst zurücktritt. Das achtzehnte Buch nimmt ihre Erzählung wieder auf und schildert, unter Benutzung der biblischen und jüdischen Geschichte als Rahmens der Zeiteinteilung, die gleichzeitigen Vorgänge in Assur, Babylon, Aegypten, Griechenland, Rom bis hin zu den Tagen Augustins.

An diese Darstellung des geschichtlichen Ablaufs schließt der letzte Teil die Behandlung der *debiti fines*, des verdienten Ausgangs der beiden Staaten, was sowohl die Frage der Weiterentwicklung im historischen Diesseits wie des Lebens im Jenseits zu erörtern zwingt. Buch 19 zeigt, daß in Gott und im Jenseits das höchste Gut liegt, — jenes Gut das die heidnischen Philosophen im Menschen und im Diesseits vergeblich suchen —: das ewige Leben, der ewige Frieden. Auch auf Erden ist der Frieden das köstlichste Ziel, alle Menschen streben ihm nach und alle Staaten; aber den wahren Frieden mit Gott kann der heidnische Staat nicht erreichen, weil ihm die wahre Gerechtigkeit fehlt. Sind so noch einmal die verschiedene Gottnähe und die verschiedenen Aussichten von Himmels- und Weltstaat festgestellt, so kann mit sicherer Gewißheit die kommende Entwicklung vorgezeichnet werden. Das

Jüngste Gericht (Buch 20), so wie es das alte und das neue Testament weissagen, wird am Ende der Zeiten stehen und den Uebergang bilden zum ewigen Reich. Buch 21 schildert das Strafgericht, das hierbei über die Bösen ergeht und sie zu ewiger Pein verdammt, Buch 22 das selige Ende der Guten, die himmlische Seligkeit des Gottesstaates in ihrer Verbindung von Vergeistigung der Seele und Unsterblichkeit des Leibes. Das Leben der Seligen wird in der Anschauung und dem Preise Gottes bestehen, ein ewiger Sabbat wird der Gottesstadt beschieden. „Dies siebente Weltalter“, schließt die Darstellung, „wird unser Sabbat sein; sein Ende wird nicht ein Abend sein, sondern der Tag des Herrn als der ewige achte Tag, der durch Christi Auferstehung geheiligt ist und die ewige Ruhe nicht nur des Geistes, vielmehr auch des Leibes vorbildet. Dort werden wir frei sein und werden schauen, werden schauen und werden lieben, werden lieben und werden lobsingeln. Siehe, was sein wird am Ende ohne Ende. Denn wie gibt es für uns ein anderes Ende, als zu gelangen zum Reiche, das da ohne Ende?“

Die kurze Uebersicht über das gewaltige Werk zeigt deutlich die doppelte Absicht und erklärt so die doppelte Leistung und doppelte Wirkung. Wenn man mit Recht immer wieder von der *complexio oppositorum* in der katholischen Kirche spricht, so wird man auch zugeben müssen, daß Augustin nicht nur im Gedanken und Wort die gleiche Aufgabe gelöst hat wie die Kirche in Form und Tat, sondern daß er zugleich alle lebendigen Mächte der Antike, des Judentums, Christi und dreier christlicher Jahrhunderte in seinem gigantischen Bau vereint: da er mit ebensolcher Umfassung die Gegensätze wie die Gegenwelten in sich begreift, wird er, selbst im Kampfe gegen die heidnischen Bilder und Lehren, zum Benutzer und Bewahrer der von ihm befochtenen Kräfte.

Schon in der äußeren Form tritt dies zutage. Es ist nicht schwer, formale Fehler und Schwächen des Werkes aufzuzeigen — tatsächlich fehlt ihm die Einheitlichkeit des Schwunges und der feurigen Glut, die alle Jugend-Dialoge, die meisten Predigten, aber auch die Bekenntnisse und noch späteste Briefe und polemische Schriften zu Schöpfungen von seltener

Eindringlichkeit gestalten. Aber wie sollte dies anders sein bei einem Werk, dessen Abfassung sich über vierzehn Jahre hinzieht, das der Achtundfünfzigjährige beginnt und der Zweiundsiebzigjährige beendet, — bei einem Werk zumal, das auch noch eine starke innere Entwicklung seines Verfassers vom Beweisen zum Glauben, vom Willen zur Gnade deutlich bezeugt. Viel auffälliger muß es erscheinen, daß trotz des langen Zeitraumes der Entstehung dieses christliche Epos die Grundkonzeption von den zwei Staaten entschlossen festhält und durchführt, daß trotz des gesonderten Erscheinens einzelner Bücher und ohne nachträgliche Bearbeitung die ganzen Gedankenreihen stark ineinandergefügt und verklammert sind, daß die im ersten Buch gegebene, gliedernde Uebersicht des Ganzen ohne Aenderung und Abweichung restlos erfüllt wird. Tritt dazu die Beobachtung, daß ohne zwingenden inneren Grund die Bücher verschieden lang gehalten und verschieden brüsk abgebrochen sind, daß andererseits die Scheidung in zehn und zwölf Bücher stark betont ist, so wird man zu der Annahme geführt: die Zahl der zweiundzwanzig Bücher und auch die Einteilung in $10 + 12$ verfolgt ein ganz bestimmtes Ziel und mit Bewußtsein ist diese — anscheinend äußere — Form von Anbeginn gewählt und bis zum Ende durchgehalten.

Zweiundzwanzig ist als Zahl des hebräischen Alphabets eine Ganzheitszahl, die in Mystik und Magie ihre Bedeutung besitzt und als solche auch für Augustinus einen richtunggebenden Einfluß besessen haben mag. Aber zweiundzwanzig *Bücher* — und zweiundzwanzig als Summe von zehn und zwölf — dies ist ohne Vorbild, dies eignet der Civitas allein und deutet auf einen anderen, geheimen Sinn: Zehn Bücher hat nach alter Zählung Platons Politeia, zwölf Bücher hat das Alterswerk des attischen Philosophenfürsten, die Nomoi. Indem er beide Zahlen vereint, sagt Augustinus, welchem großen Gegner er sich gewachsen, sich überlegen fühlt, und zugleich sagt er, indem er gerade die *Staatswerke* Platons nacheifernd aufeinandertürmen will, unwiderleglich die letzte Absicht seines eigenen Werkes: theologische Politik, nicht politische Theologie, — Staatsgründung, nicht Geschichtsbetrachtung.

Schon diese Form, ganz ebenso wie die einfache Wiedergabe

des Inhalts, läßt jede Deutung des Werkes, die nur die Verteidigung der christlichen Religion oder gar den Kampf zwischen Glauben und Unglauben in der Geschichte für das eigentliche Thema hält, als merkwürdige Verkennung des besonderen Wesens dieser Schrift erscheinen. Sie ist Apologie *und* sie ist positive Setzung, aber es liegt nicht so, daß die Setzung noch unter apologetischen Gesichtspunkten geschieht, sondern umgekehrt: schon die Apologie erfolgt unter dem Gesichtspunkt der späteren Gründung. . . Diese Gründung ist nicht von antiker Art — so darf die Erwähnung Platons nicht verstanden werden. Aber sie begreift nach ihrer Weise auch die Antike ein — das lehren Form und Inhalt und sagt der Titel des Werkes.

„De civitate Dei contra paganos“, „über den Gottesstaat gegen die Heiden“ lautet der Titel in den meisten Handschriften. „Gegen die Heiden“ — das gibt den Inhalt des apologetischen Teils. „Vom Gottesstaat“ — das enthält das große Thema des Ganzen, enthält es mit solcher erschöpfenden Richtigkeit, daß nicht nur alle späteren Zeiten das Werk ausschließlich unter diesem Titel kennen, sondern Augustinus selbst am Ende seines Lebens in dem kritischen Ueberblick über seine gesamten Schriften, den *Retractationes*, nur diesen einen Namen anführt. Hier spricht er auch den Grund des Namens aus; von zwei Staaten handelt sein Werk, nach dem besseren der beiden hat er es genannt. Deutlicher konnte der innere Dualismus der ganzen Konzeption nicht zum Ausdruck gebracht, deutlicher nicht die geistige Anknüpfung an die Scheidung Jesu selbst, an die Trennung des Reiches Gottes und des Kaisers bezeichnet werden. Was aber ist *civitas Dei*, was *civitas terrena*?

Wir haben früher in gebotener Kürze einige jener Wege aufgewiesen, auf denen die Vorstellung des Gottesreiches hin zu Origenes gelangt. Ihre doppelte, die orientalisch-biblische und die griechisch-platonische Ahnenreihe trat uns dort entgegen, und antik und christlich sind nun auch die beiden Wege, die weiter zu Augustin hinführen. Auch der Gedanke zweier Reiche, zweier Staaten, den Augustinus von Tychonius übernahm, führt nach den beiden gleichen Wurzeln zurück.

Wir erinnern wieder an Jesu Vision von Macht und Reich des Satans, und auf der andern Seite ist bekannt, wie Platon in den „Gesetzen“ eine böse Weltseele kennt, wie die Stoa einen politischen Dualismus von Staat und Welt gestaltet. Mit welcher Stärke im zweiten christlichen Jahrhundert die Idee zweier Reiche zum Ausdruck gelangt und wie damals bereits christliche, stoische und jüdische Kreise sich durchdringen, dies zeigen am deutlichsten die apokryphen Verkündigungen des Petrus, die in den Pseudoclementinen erhalten sind. Dort tritt ein Reich von dieser Welt, ein Reich des Bösen, dem Reich von jener Welt, dem Reich des Guten, gegenüber und in diesem Dualismus bewährt und erfüllt sich die Ganzheit der Schöpfung. „Gott hat zwei Königreiche eingerichtet“, heißt es dort, „und zwei Aeonen . . .; das eine heißt das himmlische, das andre: Königreich der jetzigen Könige auf Erden . . .“

Man geht kaum fehl, wenn man vermutet, daß nicht nur von antiken, nicht nur von biblischen, nicht nur von paulinischen und donatistischen Gedankenkreisen aus Augustin zuerst das Bild der zwei Staaten vermittelt wird, sondern daß auch im Manichäismus eine ähnliche Vorstellung ihm lebendig entgegengetreten war. Man wird auch vermuten dürfen, daß, als sich diese verschiedensten Reihen wieder treffen, sich nur zusammenfindet, was einstmals gleichen Ursprungs gewesen ist; denn es ist der Dualismus der Parsen, der Dualismus Zoroasters, der den Grund dieser ganzen Weltansicht gelegt hat. Aber gerade hier zeigt sich nun die Besonderheit und eigne Größe der Augustinischen Schau: er hat den Dualismus letztlich überwunden, hat wieder hingefunden zu einem Weltbild, das an einheitlicher Geschlossenheit der frühen und hohen Antike in nichts nachsteht, wenn es auch durch die jenseitige Verankerung unplastisch und schwerverständlich, transcendent und transcendent geworden ist.

Die Frage, mit der Augustin sein ganzes Leben lang gerungen hat: nach der Vereinbarkeit von Gottes-Fügung und Willens-Freiheit, und die damit innig verbundene Frage: nach der Herkunft und der Bedeutung des Bösen in der Welt, taucht nicht zufällig gerade auch in den Büchern vom Gottesstaate immer wieder auf. Es ist dem Gehalt nach die gleiche Frage,

die hinter dem Dasein des Erdenstaats sich erheben muß und tatsächlich erhebt, und ihre Lösung dort weist daher auch den Weg zur Einheit hier. Wenn Augustinus die Lehre verfißt, ja verkündet, daß es im menschlichen Willen steht das Gute oder das Böse zu wählen, wenn das Bestehen des Bösen zur Fülle der göttlichen Ordnung notwendig, das Böse selbst ein Weg zum Guten, die unterste Stufe zum Guten ist, so liegt darin bereits die fertige Anschauung der ganzen Wesen und Geschehnisse — und also auch der Staaten — der Welt beschloss. In einem Hymnus auf Gottes allwaltende Vorsehung bringt er dieses zu mächtigem Ausdruck: „Gott der höchste und wahre mit seinem Wort und dem heiligen Geist, . . . Gott der eine allmächtige, der Schöpfer und Bildner jeder Seele und jedes Körpers, . . . von dem jede Art, jede Gattung, jede Ordnung stammt; von dem Maß, Zahl, Gewicht stammt . . . ; der nicht nur den Himmel und die Erde, nicht nur den Engel und den Menschen, sondern selbst . . . des Vogels kleinste Feder, selbst des Grases kleinste Blume, selbst des Baumes Blatt nicht ohne Ineinanderpassung aller Teile und ohne eine Art von Frieden ließ: von ihm darf niemand jemals glauben, daß er die Reiche der Menschen und Herrschaft und Dienst außerhalb der Gesetze seiner Vorsehung stellen wollte.“

So enthält Gottes Allmacht, Weisheit und Voraussicht in sich die Ueberwindung alles Dualismus. Das Wirken der Menschen ist frei — aber Gott weiß es voraus und Alles fügt sich in seinen Weltplan. Diese metaphysische Lösung wird bestätigt durch die Geschichte. Auch sie zeigt, daß Gottes- und Erdenstaat nicht absolute Gegensätze sind, unvereinbar wie das Reich von dieser und das Reich von jener Welt; sondern — dies lehrt der Ursprung der beiden Staaten nicht anders als der verdiente Ausgang — beide Staaten haben ihre Bürger unter den Engeln und unter den Menschen, im Himmel und auf Erden, und alle Engel und alle Menschen haben die gleiche Natur; denn „das Böse hat keine Wesenheit; nur der Wegfall des Guten erhielt den Namen des Bösen.“ Der freie Wille stellt einen Teil der Engel und der Menschen zu den Guten und macht sie zu Bürgern des Gottesstaats, einen andern Teil der Engel und Menschen zu den Bösen und macht sie zu Bür-

gern des Erdenstaats. Auch die Bösen fügen sich in Gottes vorbestimmte Weltordnung ein; Gott braucht solche „scheinbaren Antithesen“, um sie zum Frommen der Guten zu verwenden und die Ordnung der Ewen wie ein herrliches Gedicht geziemend zu schmücken.

Sind so *Civitas Dei* und *Civitas terrena* keine ausschließenden Gegensätze, sondern diese ein ethischer Abfall von jener und jene ein ästhetisches Gegenstück zu dieser, so tritt die Frage nach dem Wesen der *Civitas terrena* an Bedeutung zurück hinter der entscheidenden, nun notwendig zu beantwortenden Frage nach dem Wesen der *Civitas Dei*.

Civitas Dei — das Wort scheint zu sagen, daß hier eine Verbindung der politischen Form der Antike mit dem allherrschenden Gott des Christentums gegeben ist. „Staat Gottes“ im Deutschen, *πόλις θεοῦ* im Griechischen wäre dann die vollkommene Uebersetzung und zugleich die eindeutige Wiedergabe des Sinnes. Aber wie kein antikes Element ins Christentum hat einfach übernommen werden können, wie jedes einer Wandlung der Form und des Gehaltes vorher unterliegt, so ist auch *Civitas* nicht mehr Staat, nicht mehr *Polis* im antiken Sinn. Zur *Polis* gehört die feste Bindung im Diesseits, die *Polis* ist nach Ursprung und Wesen Stadt, irdischer Stadtstaat. Augustinus kennt diesen Sinn und verwendet ihn verschiedentlich, Jerusalem ist ihm derart eine Gottesstadt. Aber auch Jerusalem, auch seine Bewohner sind ja Angehörige, sind Bürger jener *Civitas*, die im Himmel und auf Erden ihre Glieder findet — die *Civitas Dei* ist weder an den Raum noch an die Menschen der *Polis* gebunden, sie ist ein Verband der Engel und der Menschen, die nach Gottes Gebot in der Hoffnung ewiger Seligkeit ihr Leben gestalten.

Man hat gemeint, infolgedessen *civitas* als Gemeinschaft oder als Genossenschaft, als Verband überhaupt verstehen zu müssen. Aber auch *societas*, Verband, womit Augustin *civitas* mehrmals gleichsetzt, ist Rechtsverband, — es ist darum das Wort, durch das Cicero das Wesen des Staates umschreiben kann. Und Augustinus selbst ist zu stark Römer, um ein Kernwort wie *civitas* jedweden staatlichen Sinnes zu entkleiden. Nur dieses ist geschehen, daß der Staat nicht mehr durch

seinen irdischen Nomos dargestellt, durch seine politische Bürgerschaft vertreten ist. Der Glaube und das Leben nach Gott sind es, die nun die Einheit des neuen Staates und das auszeichnende Merkmal seiner Bürger bilden. Die geistigen und geistlichen Elemente haben den Vorrang vor den im engern Sinn politischen — es ist das *Reich* Gottes, das in seinem Wesen erschaut und durch die Darstellung seiner Geschichte in seinen Erscheinungsformen geschildert ist.

Und dennoch ist *Civitas Dei* nicht das Reich, dessen Kommen das Vaterunser inbrünstig erfleht. Dieses Reich heißt *regnum*, das Königtum Gottes, das Königtum Christi — es hat keine Wandlung und keine Geschichte mehr, es ist das Ende der Zeiten, die ewige Ruhe, der ewige Frieden, es ist die letzte und höchste Form der *Civitas*. Wer im Staat noch die geistigen Klänge des Reiches mitschwingen hört, wird daher die erd- und himmelumspannende Schau des Kirchenvaters so am richtigsten fassen: das Gottesreich, der Gottesstaat umfaßt als Bürger alle rechtschaffen nach Gott Lebenden, er beginnt als Engelstaat und endet als Königreich Gottes.

Die erlebte Wahrheit dieses mystischen Gehaltes in voller Tiefe zu erfassen ist in gleicher Weise notwendig zum Verständnis Augustins wie aller späteren Geschichte. Nur wenn man weiß, wie anders dieser christliche Gottesstaat als aller römische Polis- und aller moderne National-Staat gebildet ist, nur dann begreift man die innere Fremdheit, mit der die letzten Römer und die protestantischen Nationen dem irdischen Gottesstaat der Kirche gegenüberstehen. Diese mystische Einheit von Engeln und Menschen verflüchtigt die leibliche Greifbarkeit des Staates, sie vergeistigt das Wesen und die Erkennbarkeit des Bürgers, sie macht den Staat aus einer Gemeinschaft der Tat zu einer Gemeinschaft des Schauens und Glaubens, das Volk aus einer irdischen Gemeinschaft gleicher Sprache und Kultur zu einer überirdischen Gemeinschaft der gläubigen Engel, Seligen und Menschen. Diese *Civitas Dei* ist darum jeder ihrer Erscheinungsformen transzendent, ja es gehört zu ihrer eigentümlichen Natur, daß sie in keiner irdischen Form sich jemals restlos darstellt und er-

füllt. Aber andererseits: zwischen Engelstaat und Reich Gottes liegt nach göttlichem Ratschluß die menschliche Geschichte und auch in ihrem Laufe ist die Civitas vorhanden, ist sie auf Erden vertreten — ihre Erscheinungsform, ihre „Repräsentation“ ist Christi Kirche.

Es wäre darum ein schweres Mißverständnis, wollte man Gottesreich und Kirche schlechthin gleichsetzen, die Kirche als Verwirklichung des Gottesreichs betrachten. Auch das ist noch antik, plastisch und leiblich gedacht — das christliche Gottesreich jedoch kann gar nicht in die irdische Form der Kirche völlig eingehen, nur umgekehrt: die Kirche im höchsten Begreifen kann als Geistkirche am Gottesreiche teilhaben. Daß sie dieses tut, ist, wie wir sahen, die Grundlage des augustinischen Werkes; denn nicht um einer abstrakten Schilderung des Gottesstaats, sondern um der politischen Verteidigung seiner zeitlichen Form, der Kirche, willen wird das große Drama der Weltgeschichte von Augustin behandelt, und so kann, ja muß Civitas Dei im Werke stellenweise, in der Geschichte zeitweise „Kirche“ bedeuten. Allein man halte fest: auch diese Kirche ist nicht antik, sondern christlich gefaßt, christlich nicht nur im Sinn des neuen Lebensgefühls, der neuen Welt-Anschauung, sondern christlich im strengen Sinn des göttlichen *Lebens* Christi. Darum gibt es wohl, seit die Kirche gesetzt ist, keinen Zugang ins Gottesreich mehr, es sei denn durch die Kirche. Aber nicht jeder Angehörige der Kirche ist dadurch schon Bürger des Gottesreichs, vielmehr nur jene kleine Zahl der Auserwählten, die nicht nur äußerlich den Namen Gottes bekennen, sondern ihr ganzes Leben rechtschaffen führen, Gott nachzuleben, ihn zu erreichen streben.

Dies klingt im Einzelnen schwierig, ja gekünstelt. Und doch ist diese Schwierigkeit, das Schillernde aller Begriffe und Formen nur ein Zeichen dafür, wie fremd uns bereits diese Schau und dies Empfinden des frühen Christentums geworden, in welche Fernen die orientalische Körperlosigkeit gerückt ist für uns, die seit der Renaissance von neuen Strömen des antiken Erbes gespeist und heute durch ein Erwachen antiker Säfte neu belebt und neu gelenkt sind. In Wirklichkeit ist Augustins

Betrachtung nicht nur einheitlich, sondern einfach und schlicht; sein Werk hat in weiten Kreisen wirken sollen und hat es getan, es hat die Angriffe der „Heiden“ verstummen lassen und hat unter den Gläubigen ein unmittelbares Echo gefunden, eben darum weil das uns fremde Weltgefühl der echten und allgemeine Ausdruck der Zeit ist.

Vom Wesen der *Civitas terrena* ist nichts zu sagen, was nicht schon antithetisch aus dem Wesen der *Civitas Dei* sich ergäbe. Sie ist Staat und mehr als Staat, sie ist Reich und weniger als Reich, sie tritt in der Geschichte auf als Reich von dieser Welt, als Weltstaat, aber auch ihre Angehörigen setzen sich nicht nur zusammen aus Staatsbürgern im alten Sinn, sondern sie findet ihre Bürger unter den Engeln wie in den Menschen, ja sie findet sie in der Kirche selbst, unter jenen Gläubigen, die mit dem Gottesreich wohl durch die Gemeinschaft der Sakramente verbunden, doch durch die Art der Lebensführung von ihm getrennt sind. Wie die Zugehörigkeit zum Gottesreich sich durch das Leben nach Gott erweist, so gehört zum Weltreich, wer nach dem Menschen lebt, oder auch wer, wie jene rüddigen Schafe der Kirche, bald nach Gott, bald nach dem Menschen lebt . . . Vielleicht tritt hierdurch noch deutlicher der Wandel der ganzen Lebens- und Staatsauffassung hervor; beim Gottesreich war noch der Einwand möglich, daß es bei ihm, seinem Ursprung und Ziel nach, um eine ideale Wesenheit sich handle; aber auch hier im Weltreich, wo das eigentliche Gebiet des alten Staates lag, vollzieht sich die gleiche Wandlung wie im Gottesstaat: So fern liegt das Leibhafte der antiken Polis dem neuen Bild des Weltstaats, daß lange Zeit gefragt werden konnte, ob überhaupt Rom den Inhalt der ganzen Vorstellung mitbestimmt; und so selbstverständlich ist andererseits für Augustin bereits die Bildung und Bindung eines Staates durch den Glauben, daß ihm rückblickend der römische Staat zeitweise mehr als Glaubens- denn als Macht-Staat erscheint. . .

All dieses ist nur der Rahmen zu jener großartigen Schau der Welt und Weltgeschichte, die Augustin gestaltet hat. Indessen wäre sie nichts als seine persönliche Vision und seine private Gestaltung, so gälte vielleicht von ihr, daß sie ein

mystisches Bild des ewigen Geschehens biete, doch hätte sie niemals zu Richte und Maß eines Jahrtausends werden können. Die Kraft hierzu gewann sie dadurch, daß sie aus doppelter Versenkung in das Wort des Herrn und in die Wesenheit der Kirche das Reich Christi in seiner idealen und realen Form zu zeichnen, sein geistiges Reich in jener politischen Gestalt zu fassen vermochte, die einzig seiner göttlichen Sendung und seiner irdischen Mission entsprach. Wenn den ersten nachchristlichen Jahrhunderten die Aufgabe gestellt war, Jesu geistiges Reich in die politische Wirklichkeit zu überführen, so zeigt sich hier in diesem späten und getreuen Folger, daß die politische Wirklichkeit verschieden war und blieb von allem plastischen Dasein der Antike. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ — dies war und mußte das Motto sein für jede, auch politische, Formung in christlichem Geist, dies drückte die Wirklichkeit des Tages und der Welt notwendig zu einem schattenhaften und vergänglichem Sein herab. „Jenseitig“, sagt darum auch Augustin, „ist der Staat der Heiligen, obwohl er hienieden Bürger erzeugt“ und einen „Schatten“ des himmlischen Reichs und zugleich ein „prophetisches Bild“ nennt er die heilige Stadt auf Erden.

Ueberwältigend ist die Macht Christi und die gläubige Inbrunst Augustins, die in dieser Vision zutage tritt. Die Aufgabe der Jünger, die den Herrn von Angesicht zu Angesicht gesehen hatten, war leicht, verglichen mit dem Werke dieses spätgeborenen, apostelgleichen Weisen, den einzig die Versenkung in Gott hat lehren können, was die glücklicheren Zwölf im Leben lernten. Und doch hat er mit gleicher Deutlichkeit und Stärke wie sie erfaßt, daß nicht auf das Bekenntnis, sondern auf die Nachfolge im Leben Jesus gedrungen hatte und hat derart die Sicherheit des Maßes und des Urteils gewonnen, um auch in der christlich werdenden Welt das lebendige Vorbild Christi wirksam zu erhalten. Wir sahen die großen Gefahren, die gerade diesen wichtigsten Teil von Jesu Auftreten bedrohten. Die Gottwerdung und die Vergottung bargen in sich bereits den bedenklichen Keim einer Entwicklung zur kultlichen Feier des Gottes statt zur nacheifernden Folge seines Lebens. Das Vordringen des Alltags, die Erkennt-

nis daß weder eine Heiligung des ganzen Lebens durch alle Gläubigen noch auch nur eine Beschränkung auf heilige oder vom Glauben aus bedenkenfreie Berufe möglich war, brachte die zweite Erschwerung. Die dritte Gefahr ward sichtbar, als die Zahl der Gläubigen nach Konstantins Edikt gewaltig zunahm, als die Namenchristen stärker wurden denn die Heiligen, als selbst unter den Bischöfen und Vorstehern der Kirche Weltlich-Gesinnte ihre Stellung und ihr Amt mißbrauchten. Den einen Ausweg aus dieser Not hat das Mönchtum gewiesen — aber wenn es keinen anderen Weg gab, so wäre die Christenheit zerfallen in eine kleine Zahl von Gläubigen, die in der Heiligung des Lebens dem Herrn nachfolgten, und die große allgemeine Kirche, die in der Massenhaftigkeit der Heilsvermittlung das ewige Leben aufgab und verlor. In dem neuen Bild des Reiches Christi, in der neuen Verkündung seines jenseitigen Ursprungs und Wesens ward demgegenüber für alle christliche Zeit die Bewahrung und Nachfolge seines Lebens als das höchste Ziel und als das letzte Maß gesichert. Damit war der Kirche als Organisation der Zustrom aller Gläubigen zugeleitet und war doch zugleich aufrüttelnd in und über ihr jenes gleiche unvergängliche Maß errichtet, das einst die Geistkirche geschaffen und gebunden hatte. Nun war erreicht, daß Jesu Bild von keinem Wandel und keiner Verderbnis der zeitlichen Kirche je berührt ward; nun blieb es möglich, daß tieferer Glauben allzeit das Recht fand über die zeitliche Kirche und ihre Vertreter den Richtspruch zu fällen, ohne die Zugehörigkeit zu Christus und seiner geistigen Kirche zu verlieren, — so wie es am Ausgang des Mittelalters ein Augustin nahe verwandter Geist, der größte Dichter der Kirche und des katholischen Jahrtausends, wie es Dante im ewigen Gedicht der *Divina Commedia* gestaltend tat.

* *

Wenn derart die sinnlichen Formen und Maße der Antike vor der übersinnlichen Wirklichkeit des neuen Glaubens in ihrem Glanz verwelkten oder zur Allegorie verblaßten, wenn der Mensch aus dem Maß aller Dinge zur sündigen, im Verlangen nach jenseitiger Seligkeit sich verzehrenden Kreatur

sich wandelte, wenn der Staat aus einer allumfassenden Wirklichkeit zu einer teilhaften und vergänglichen Zwischenstufe des höheren Lebens vergeistigt wurde. — wo lag dann noch ein Daseinsrecht des Staates? was konnte dann der Staat dem neuen Glauben noch bedeuten? Der tiefe Ernst der Frage wird nur verdeckt, wenn in die Lücke voreilig eine christliche oder augustinische Staats- und Soziallehre gesetzt wird, und er wird völlig verkannt, wenn man von vornhin Staat und Kirche als Gebilde gleichen Rechts oder zumindest gleichen Anspruchs sich gegenüber treten läßt. Der polare Gegensatz der beiden Mächte hat erst in späterer Zeit, als in den jungen Völkern der Germanen die Freude am Diesseits und die ungebrochene Tat von neuem erstanden waren, zu geistiger und politischer Bedeutung sich entwickelt. Und eine Staatslehre als solche zu geben hat niemals Aufgabe oder Absicht eines Kirchenlehrers sein können, zu dessen Amt wohl Theologie, Moral und Ethik, doch niemals eine weltliche Wissenschaft in diesen frühen Jahrhunderten gehörte.

Wie fern der römische, der antike Staat, wie fern der Staat an sich dem christlichen Weltblick auch des Augustin noch liegt, wird wohl durch keine andere Tatsache so deutlich bezeichnet als dadurch, daß verschiedentlich mit einigem Nachdruck darauf hingewiesen wurde: nicht aus dem großen Werk vom Gottesreich allein, nur unter Zuhilfenahme der antidonatistischen Schriften sei Augustins Staatsauffassung zu erschließen. In zweiundzwanzig Büchern ist von den beiden Reichen, vom Römerstaat und von der Kirche Christi gesprochen — und dennoch macht es Schwierigkeiten zu ermitteln, wie Augustin zum Staat an sich gestanden hat! Die gleiche Ferne kommt darin zum Ausdruck, daß Augustinus niemals aus der Theologie heraus, von Gott, von Christus her ein Bild des Staates gibt oder eine Definition des Staates entwickelt: nur wo ein äußerer Anlaß dazu nötigt, — nur als Erwiderung, — meist im Anschluß oder richtiger in Bekämpfung der Staatsschriftsteller der Antike, zumal des Cicero, — uneinheitlich und unsystematisch sagt er im Einzelfall das Christliche, das Notwendige. Hier ist kein Abschwächen und kein Vertuschen erlaubt. Wer den großen Kirchenvater so auslegt,

daß er noch heutige Staatsfragen beantwortet, heutige Staatszweifel löst, zeigt nur, daß er von der Einmaligkeit der heutigen Lage so wenig weiß wie von der Besonderheit jener frühen christlichen Zeiten. Augustinus ist nur dann in seiner ganzen Strenge und Größe, der christliche Staat nur dann in seiner inneren Brechung und Problematik zu erfassen, wenn ihre Ferne und Fremde offen erkannt und ohne Umschweif ausgesprochen wird.

DER CHRISTLICHE STAAT

„Res publica res populi“, „Der Staat ist das Volk“, so hatte Cicero den Staat definiert und hatte dabei unter Volk die „Vereinigung einer Vielzahl von Menschen unter gleichem Recht und gemeinsamem Nutzen“ verstanden. Ist dann, fragt Augustin, das römische Imperium ein Staat gewesen? Die Umwertung der Werte, die das Christentum gebracht hat, zwingt ihn zur Antwort „Nein“; denn gleiches Recht, das bedeutet, daß ohne Rechtsübereinkunft, ohne Gerechtigkeit kein Staat besteht. Wahre Gerechtigkeit — muß aber nun der Bekenner des neuen Glaubens folgern — gibt es nicht ohne die wahre Religion. Da sie den Römern fehlte, war nach der Ciceronischen Begriffsbestimmung Rom nie ein Staat.

Es ließe sich denken, daß mancher Orientale dies Ergebnis begrüßt und sich mit ihm begnügt hätte. Der römische Afrikaner ist glaubensmäßig zwar getrennt, jedoch gefühlsmäßig Rom viel zu nahe, um diese volle Leugnung römischen Wesens zu vertreten. Er, den die Nachricht von dem Fall der Hauptstadt selbst tief erschüttert hatte, er der auch dem heidnischen Römer nicht eine Art von Tugend abspricht, hat genug echten Sinn für Tatsachen bewahrt, um lieber die Ciceronische Definition als falsch zu verwerfen denn das Ergebnis als richtig hinzunehmen. So prägt er als neuen Begriff des Volkes: Volk ist die Vereinigung einer vernünftigen Vielzahl, die durch einträchtige Gemeinsamkeit der Dinge, die sie liebt, verbunden ist.

Man darf diesen Begriff nicht pressen noch zu viel aus ihm entnehmen; er ist für den Augenblick geformt und Augustinus hat an seinen Wortlaut sich niemals gebunden. Aber dem Sinne nach hat er stets die gleiche Auffassung vertreten, und tatsächlich ist der Begriff durchaus nicht falsch, durchaus

nicht zu weit, sondern er gibt die sach- und zweckentsprechende christliche Definition. Hatte der Grieche die Polis mit ihren Bürgern und auch das Volk mit der familiären Aktivbürgerschaft gedeckt, hatte der Römer — stärker real und juristisch eingestellt — das Band des Volkes in der Gemeinsamkeit des Rechtes und des Nutzens, der Interessen, gesehen, so rückt der Christ die Gemeinsamkeit der Liebe in den Vordergrund. Da nicht die Liebe an sich gilt, sondern die Liebe eines Objektes, so gibt der Wert des Objektes, auf das sich die Liebe richtet, zugleich den Maßstab zur Beurteilung des sittlichen Wertes der verschiedenen Völker: „um so besser ist ein Volk, je mehr in Besserem, um so schlechter, je mehr in Schlechterem die einträchtige Uebereinstimmung besteht“. Damit ist eine Einfügung in die neue Ethik des Guten und Gerechten, in die stufenmäßige Ueberwindung des Dualismus erreicht, wie sie passender gar nicht gefunden werden konnte. Nach der neuen Begriffsbestimmung ist Rom ein Volk und Staat gewesen, und wie Rom so Athen, so jede griechische Polis, so Aegypten, so Babylon. Nach der neuen Begriffsbestimmung sind aber auch, — was für Augustin zu selbstverständlich ist, um es zu sagen, und was die Neueren darum übersehen, — die Christen ein Volk und ein Staat. Ja, sie sind das wahre Volk, weil sie allein die wahre Gerechtigkeit besitzen, die wahre Gerechtigkeit lieben, deren jeder Staat der Gottlosen entbehrt.

Von hier aus enthüllt sich die Weite der Definition in ihrer ganzen, aufregenden Bedeutung. Gewiß, für den antiken und den modernen Menschen sieht sie am Wesen von Staat und Volk einfach vorbei. Für diese Zeit aber und das ihr folgende Halbjahrtausend ist sie der gemäße Ausdruck der neuen und drückt sie das Siegel unter die Entwurzelung der alten Staatsauffassung. So wird dann Möglichkeit und Sinn jener vielumstrittenen Frage begreiflich, die in dichtester Kürze die ganze Stellung Augustins zum Staat enthält: „Was sind Reiche ohne Gerechtigkeit anders als große Räuberbanden?“

Die Gerechtigkeit um die es sich hier handelt, die neue christliche Gerechtigkeit die für das ganze Mittelalter von größter politischer Wichtigkeit geworden ist, bestimmt Au-

gustin als „jene Tugend, die Jedem das Seine zuteilt“. Das klingt antik, ja echt platonisch. Aber christlich gerecht ist, daß wenn Jeder, dann zunächst Gott das Seine erhält, und Gott wird der ganze Mensch geschuldet. „Wer sich selbst dem herrschenden Gott entzieht, von dem er geschaffen ist, der wäre gerecht?“, fragt rhetorisch der Kirchenvater, und noch angesichts der Gerechtigkeit der Christen, bei denen Gott über den in Gehorsam ergebenden Menschen, der Geist über den Leib, die Vernunft über die Leidenschaften gebietet, betont er: „Selbst unsre Gerechtigkeit, obwohl sie die wahre ist wegen ihrer Beziehung auf das wahre Ziel des Guten, ist dennoch in diesem Leben so gering, daß sie mehr im Nachlaß der Sünden besteht als in der Vollkommenheit der Tugenden.“ Wie vom wahren Guten eine ununterbrochene Stufenfolge führt bis hinab zum Bösen, so von der wahren Gerechtigkeit, Recht-schaffenheit, Friedfertigkeit bis hinab zu Ungerechtigkeit, Hochmut, Zwietracht.

Die gleiche Stufenfolge verbindet nun auch das Königtum Christi und den himmlischen Gottesstaat mit den Staaten und Reichen dieser Welt. Und so bedeutet die Frage: „Was sind Reiche ohne Gerechtigkeit anders als große Räuberbanden?“ niemals, daß alle Weltstaaten, da ihnen die *wahre* Gerechtigkeit ja stets fehlt, Räuberbanden sind, wohl aber, daß nur nach dem Maß der in ihnen vorhandenen Gerechtigkeit sich die Staaten von einer Räuberbande unterscheiden. Auch dieses ist antikem wie modernem Staatsempfinden fremd, unfäßlich, feindlich — und man begreift sehr wohl, daß gerade an diesem Punkt die Einen einhakten, um den politischen Unverstand des großen Afrikaners aufzuzeigen, die Andern anknüpften, um seine Strenge abmildernd auszulegen. Da in Wirklichkeit nirgendwo deutlicher als hier die neue Stellung zum Staat ihren gütigen Ausdruck findet, so sei versucht, sie noch durch ein modernes Beispiel zu beleuchten und zu erklären.

„Das Charisma eines Berserkers . . . eines Schamanen . . . oder eines den eigenen demagogischen Erfolgen preisgegebenen Literaten . . werden . . mit dem Charisma der nach der üblichen Wertung ‚größten‘ Helden, Propheten, Heilande durchaus gleichartig behandelt“, so liest man bei einem neueren

Soziologen, und es ist die wertfreie Soziologie, der er diese Betrachtungsweise zuschreibt. Wir haben hier nicht über die Richtigkeit oder Unzulässigkeit dieser rein formalen und angeblich wertfreien Aufzählung zu sprechen. Nur dieses ist zu beachten, daß hier vor einem bestimmten, wissenschaftskritischen Blick das Wesen der behandelten Erscheinung völlig verschwindet. Nicht aus wissenschaftlicher Einstellung heraus, nicht weil er Soziologe war (auch diese Deutung wurde versucht), verflüchtigt sich auch vor Augustins Auge das eigene Wesen der Dinge. Sondern da vor dem neuen Glauben die Menschen und Einrichtungen des Diesseits nur insoweit gelten, als sie vom Jenseits her und für das Jenseits Seele, Bestand, Bedeutung haben, darum wird alles Wesen an sich gleichgültig, darum verliert jede Erscheinung ihre Eigenart und Plastik, darum bleibt die alte Form ohne ihren Inhalt zurück und lassen sich Formen verbinden und vergleichen, die ehemals als Wesensausdruck keinerlei Beziehung zueinander besaßen.

Dies aber ist nicht etwa Augustins persönliche, private Stellung, sondern hier wie meist hat er nur am rechten Ort und mit gestaltendem Nachdruck ausgesprochen, was die notwendige Folge der Abkehr von der Antike und ihrer Gestaltenwelt, was die Haltung Christi und des katholischen Christentumes, — ja in diesem besonderen Fall: was nicht nur christlich, sondern allgemein orientalisch, Ausdruck und Folge der Gestaltenfeindschaft, des neuen, nach-augustäischen, schemenhaften Blickes war. Nicht Augustin, sondern der Spanier Seneca hat denn auch das Wort von den „Räuberbanden“ geprägt und erstmals angewandt auf das makedonische Reich Philipps und Alexanders, — auch bei ihm ist es im Vergleich mit der größeren Wichtigkeit einer Feier der göttlichen Werke gesprochen . . Und neben Senecas Bezeichnung der großen Täter als „Pest der Sterblichen“ erscheint es noch als versöhnlich und milde, wenn Augustin seine Freude äußert über den bekannten Selbstvergleich des gefangenen Seeräubers mit Alexander als dem Gebieter der Flotte und Meere. Wie denn nie zu vergessen ist, daß Augustins besondere Größe und geschichtliche Leistung gerade in seiner Mäßigung und in der ursprünglichen Bewahrung letzten antiken Sehens mit zutage

tritt. Wie er, entgegen dem peinlichen Gezänk der kleineren Geister, die Göttlichkeit Platons und selbst die Stärke des gefährlichsten Christengegners unter den Philosophen, des Porphyrios, erkennt und würdigt, so hat er die Fähigkeit und den Willen, den Staat in dem gebührenden Rahmen, wenn auch nicht mehr auf der beanspruchten Ebene, zu belassen. Mochten spätere Zeiten aus seinen Worten lesen, daß alle Staaten Räuberbanden sind, da allen die Gerechtigkeit fehlt, mochten spätere Nationen glauben, in ihnen sei der einzige Anwalt der wahren Gerechtigkeit erstanden — für ihn war die Aufgabe gelöst, wenn der Staat in dem großen christlichen Bild der Welt und der Geschichte den richtigen, bleibenden Platz erhalten hatte. . .

War nun aber die Gerechtigkeit nichts Innerstaatliches, nichts antik als Harmonie Gegebenes oder Erstrebtes, sondern eine für den Staat von Gott, also von oben und außen kommende Sitten-, Glaubens- und Friedenslehre, so war theoretisch wie praktisch der Staat seiner Autonomie beraubt, und keine Anerkennung seines Daseins oder selbst seiner sozialen Notwendigkeit verleiht ihm Selbst- und Eigen-Wert, macht die Beschäftigung in und mit ihm zu einer wesentlichen Aufgabe christlichen Lebens. Die Erkenntnis des Aristoteles, daß der Mensch *ζῷον πολιτικόν*, ein Polis-Wesen ist, bleibt freilich für Augustin bestehen — aber bezeichnenderweise verschwindet gerade das eigentlich Politische und Antike aus dem Begriff und stellt sich nur die bereits abgeschwächte Fassung ein: das menschliche Geschlecht ist *natura sociale*, ist von Natur gesellig. Dieser Gesellungstrieb schafft wohl die Familie und schafft den Staat — aber er vermag nicht, ihn zu einer Stätte des gottgefälligen Lebens an sich zu machen. Die Betätigung im Staat ist nun ein Werk der Not, nicht der sittlichen Pflicht, — die christliche Lebensführung findet ihren vornehmsten Ausdruck in Kontemplation, in religiöser Beschaulichkeit und in religiöser Werkätigkeit, in Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe.

Kaum nötig zu sagen, daß für diese Auffassung der Staat zwar nicht der Kirche unmittelbar untergeben, aber doch immer ihr zur Hilfeleistung verpflichtet ist. In Augustins Brie-

fen äußert sich dieses Verhältniß mit aller Deutlichkeit: der Staat ist in innerstaatlichen Angelegenheiten selbständig, aber in Dingen des Glaubens ist er der streitbare Arm der Kirche und auch in Fragen des Gerichtes ist er zumindest gehalten, ihre zur Milde oder zur Strenge mahnende Stimme anzuhören. Der reale Staat, der diesen Dienst in augustini-scher Zeit übernahm, war dem Glauben nach ein christlicher Staat — schon dieses ein Zeichen, daß an dem höheren Wert der Kirche sich nichts ändert durch die Tatsache, daß das Christentum die offizielle Religion des Staates geworden ist. Aber auch gedanklich konnte an diesem Verhältniß der beiden Mächte niemals gezweifelt werden: Die Kirche war ein Teil, eine zeitliche Vertiefung jenes himmlischen Reiches, das regnum und sacerdotium, Königtum und Priestertum in sich vereint. Der Staat, der vom Polytheismus sich zum christlichen Gott bekehrte, stieg auf der Stufenleiter der Gerechtigkeit und in der Rangklasse der Staaten hoch hinauf — aber er war und blieb eine Verwaltungs-, keine Gnaden-Anstalt und niemals konnte er daher in christlicher Zeit zu der Glorie gelangen, die er in antiker Zeit kraft seines Daseins besaß und die nun der Kirche allein kraft ihres Gnadenstandes eignete. „Würden“, sagt Augustin — unter Einschmelzung eines Psalmes — in Worten, die das christliche Gegenbild zu Platons Reich der Herrscher-Weisen geben, „würden sie die Vorschriften (der christlichen Religion) über rechte und ehrbare Sitten zugleich hören und befolgen, die Könige der Erde und alle Völker, die Vornehmen und alle Richter der Erde, die Jünglinge und die Jungfrauen, die Alten samt den Jungen, jedes fähige Alter und beide Geschlechter, und die der Täufer Johannes ermahnt, die Zöllner und Soldaten: dann würde das Gemeinwesen durch das Glück des gegenwärtigen Lebens die Erden schmücken, dann würde es den Gipfel des ewigen Lebens erklimmen, um in höchster Seligkeit dort zu herrschen.“ Es ist ein irreales „Würden“, das hier wie eine Fata Morgana den Zauber des Gottesreichs auf Erden und des Erdenreichs im Himmel erstehen läßt. Während die Platonische Idee die Götter und Göttersöhne noch als Wirklichkeit und irdische Möglichkeit erschaute und ihre ganze Kraft hernahm aus der

politischen Entschlossenheit das Himmelsbild auf Erden zu verwirklichen, fehlt diese Macht und dieser Willen dem neuen Geist der Jenseitsflüchtigen. Da nun in jedem Fall das Diesseits nur Vorstufe zu einem höheren erfüllenden Jenseits ist, hat das augustinische Bild nicht die wirksame Kraft, kaum den ernsthaften Wunsch, die Diesseits-Wirklichkeit umseelend zu verwandeln. So besteht für Augustin selbst die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit, in unmittelbarem Anschluß an dieses ideale Phantasiegebilde die sehr reale Mahnung anzuschließen: „Weil aber dieser hört, jener verachtet, und die meisten den schlimm glänzenden Lastern sich freundlicher bezeigen als der heilsamen Herbheit der Tugenden: so ist Dulden das Gebot für die Diener Christi, seien es Könige, seien es Vornehme, seien es Richter, seien es Soldaten, seien es Provinzialen, seien es Reiche, seien es Arme, seien es Freie, seien es Sklaven, jederlei Geschlechts — dulden, wenn es so nötig ist, den schlimmsten und lasterhaftesten Staat, und in jener hochheiligen und hoherhabenen Kurie der Engel und jenem himmlischen Staat, wo Gottes Wille Gesetz ist, sich einen Adelsplatz durch diese Duldung erwerben.“ Das eben gezeigte Idealbild ist also schnell verschwunden, es ist kein Zielbild mehr wie noch die platonische Idee, sondern ein Traumbild ohne Wirklichkeit und ohne Wirkungswillen — und *jede* Realität ist nun erträglich angesichts der reinen Transzendenz des ganzen Traums und Lebens.

Diese einheitliche und geschlossene Haltung macht die umstrittensten Staatsfragen der Antike und Moderne zu gleichgültigen und letztlich wesenlosen Angelegenheiten. Der Kampf der griechischen Poleis und die Bemühungen der griechischen Philosophen um Aristokratie und Demokratie, der Kampf der ausgehenden römischen Republik um oligarchische Mehrherrschaft oder kaiserliche Einherrschaft — was bedeutete dies und aller Streit um Herrschaftsformen für den neuen Staat des relativen Wertes. Es gab ein einziges Ziel, dem nachzustreben war — es galt auf Erden den ewigen Frieden nach Kräften darzustellen und vorzubilden — jede Obrigkeit war von Gott, und jene Obrigkeit war die beste, die diesem Friedens-Zielbild die vollkommene Erfüllung brachte.

Daraus ließ sich kein Vorzug einer Herrschaftsform vor der andern ableiten — Augustinus war zu klug und zu weltkundig und war zudem durch seine ganze philosophisch-theologische Lehre des Daseins des Bösen allzu gewiß, um nicht zu sehen, daß in jeder Form die Aufstiegsmöglichkeit für sittlich gute und für sittlich schlechte Naturen gegeben war. Wohl aber folgte aus dem Ideal des ewigen Friedens, daß nun der Raum des Staates sich verengte, daß der Kleinstaat einen gewissen Vorzug erhielt vor dem Imperium.

Hier ist der Punkt gegeben, wo am stärksten die augustini-sche Lehre abzuweichen scheint vom Wort des Gründers: der Friedensgedanke scheint endgültig den Sieg davon zu tragen über das Schwert, das Jesus trug. Tatsächlich hat sich eine Wandlung vollzogen, tatsächlich wird die Welt und ihre Ordnung, wird der Bezirk des Kaisers nun wichtiger genommen, als es dem idealen Reichsbild des Gottessohnes entsprach. Aber auch dieses ist doch nur die schlichte Fortführung von Christi Wort und Werk. Das Schwert hat seine Arbeit verrichtet, — die Familie, der Staat, die Menschheit ist christlich geworden, und so erscheint nun als Richte des Staates, was bisher Geheiß und Leben der Gemeinschaft der Gläubigen gewesen war. Die Ausdehnung dieser kleinen Gemeinschaft über die Erde läßt ihr überweltliches Hoffen und ihren innerweltlichen Liebesbund als erreichbares Vorbild und bestimmendes Zielbild aller menschlichen Gemeinschaft, aller irdischen Gesellschaft aufleuchten. Wird Jedem das Seine zugeteilt, wird die natürliche Ordnung, die Harmonie des Alls verwirklicht, so bedeutet dies Frieden der Welt, des Menschen und aller seiner Teile: „Der Frieden des Körpers ist geordnete Zusammenstimmung der Teile · der Frieden der vernunftlosen Seele: geordnete Ruhe der Begierden · der Frieden der vernünftigen Seele: Gleichklang von Erkennen und Handeln · der Frieden von Körper und Seele: geordnetes Leben und Heil des Lebenden · der Frieden von sterblichen Menschen und Gott: geordnete Fügung im Glauben unter das ewige Gesetz · der Frieden der Menschen: geordnete Eintracht · der Frieden des Hauses: in Befehlen und Sich-Fügen geordnete Eintracht der Bewohner · der Frieden des Staates: in Befehlen und Sich-

Fügen geordnete Eintracht des Bürgers · der Frieden des himmlischen Staates: geordnetste und einträchtigste Gemeinschaft des Genießens Gottes und wechselnd in Gott · der Frieden aller Dinge: die Ruhe der Ordnung“ . . .

Dies ist kein Friede um jeden Preis, es ist ein Friede mehr um des harmonischen Gefüges der Welt als um der Verurteilung des Kampfes willen, und im Namen dieses Friedens kann die erbittertste Fehde entbrennen, wenn Einer da ist, der sich nicht in diese göttliche Ordnung fügt. Aber freilich der Kampf als Ausdruck und Form des Lebens oder gar der Kampf um weltlicher Güter und menschlichen Ruhmes willen — der antike Agōn und der allmenschliche Krieg sind eine Störung dieses ewigen Friedens und finden, wie das Böse und der Weltstaat, nur auf dem unteren Ende der Stufenfolge ihren Platz. Darum also ist das Ideal der politischen Ordnung das Nebeneinanderstehen vieler kleiner Reiche; denn ein Imperium entsteht nur dadurch, daß unrechtmäßiger Krieg geführt wird gegen friedliche Nachbarn, die keinerlei Unrecht taten oder tun.

Es ist, als ob das politische Ideal der griechischen Weisen, ein autarker Kleinstaat, nun auch im christlichen Geiste sich fortsetzen wolle. Doch ist es nicht mehr die Polis, die hier gesehen und gesetzt wird, sondern diese kleinen Reiche des Kirchenvaters ermangeln aller alten staatlichen Substanz. Es sind Sozialverbände, die in der Welt, die in dem großen Volk des Christentumes sich zusammenschließen, „so wie es in einer Stadt eine große Zahl von Bürgerfamilien gibt“ . . .

Daß diesem Ideal die Tatsachen der Vergangenheit und Gegenwart wenig entsprachen, hat Augustin sich nicht verhehlen können, und wieder ist er zu sehr noch Abkömmling der echten Römer, um den Glanz des römischen Aufstiegs zu leugnen und vor der Macht des Staates seiner eigenen Zeit die Augen zu verschließen. So schildert er selbst bei aller ethischen Ablehnung die innere Folgerichtigkeit jener Entwicklung, die a domo ad urbem, deinde ad orbem, vom Haus, von der Familie zum Stadtstaat und dann zum Weltstaat führte; so nimmt er selbst, wenn auch mit einiger Abschwächung, die alte Lehre auf, die Jesus und Augustus, die christliche Bot-

schaft von der Einheit der ganzen Menschheit mit der Wirklichkeit des römischen Reiches verknüpft; so sieht er selbst die real vorhandene Möglichkeit, daß ein christlicher Kaiser das Imperium beherrscht und derart eine christliche Weltmonarchie errichtet. Aber, — das ist der entscheidende Unterschied von aller imperialen wie von aller theokratischen Begründung und Verbrämung der Weltherrschaft —, es gibt keine glaubensmäßige Notwendigkeit des Imperiums; auch wenn ein christlicher Kaiser herrscht, so ist dies nicht die bleibende Erfüllung einer Lehre oder Verkündung Christi, sondern es geschieht nach Gottes unerforschlichem Rat-schluß, der einem Augustus das Kaisertum zuteilt und einem Nero, dem Christen Konstantin und dem Apostaten Julian und der vielleicht nur darum Konstantin mit irdischen Erfolgen überhäufte, damit nicht die Meinung entstehe: nur den Anbetern der Dämonen fallen die irdischen Würden und die Imperien zu.

Selbst wenn angesichts des Gotensiegs und der Vernichtung der Hauptstadt ein allgemeines Gefühl für die Vergänglichkeit aller irdischen Größe sich über die Welt verbreitet hatte, bleibt es eine der wichtigsten und folgereichsten Taten Augustins, daß er derart allzeit den Abstand des neuen Glaubens von der Herrschaft eines gläubigen Fürsten in tiefer und echter Gottesliebe zu wahren vermochte. In ihm wachte das dunkle Bewußtsein von dem schweren Los, das der Erde beschieden war, dem Imperium bevorstand: gleich einem sturmgepeitschten Meere durch gewaltiges Unheil aller Art aufgewühlt und geschüttelt zu werden. So gewann er die Kraft, obwohl er als Römer die diesseitigen Formen des Herrschens kannte, obwohl er — selbst ein Mensch von herrscherlicher Art und Stellung — die Not und das Glück lebendiger Führung in sich und um sich erfuhr, dennoch das christliche Bild des Kaisers zu entwerfen, das die christlichen Tugenden der Tucht des Herrschers voranstellt. Nun ist es kein Glück mehr, Feinde des Staates zu bezwingen, ein Reich zu befrieden, einen Thron gesichert zu hinterlassen; nun ist nicht mehr jeder Kaiser, auch dann nicht wenn er Christi Glauben bekennt, als glücklich zu bezeichnen. „Glücklich“, heißt es vielmehr, „nennen

wir sie, wenn sie gerecht befehlen, wenn sie mitten zwischen hochtönenden Lobreden und tief unterwürfiger Diensteifrigkeit sich nicht überheben, sondern eingedenk bleiben, daß sie Menschen sind; wenn sie ihre Macht, um die Verehrung Gottes weithin auszubreiten, hinstellen in den Dienst seiner göttlichen Majestät; wenn sie Gott fürchten, lieben und verehren; wenn sie höher jenes Königreich achten, wo sie keine Mitherrscher zu fürchten brauchen; wenn sie zögernd strafen, leicht verzeihen; wenn sie ihre Strafgewalt nur um der Not der Staatlenkung und -Schirmung willen, nicht zur Stillung feindseligen Hasses benutzen; wenn sie ihre Verzeihung nicht zur Strafflosigkeit des Unrechts, sondern aus Hoffnung auf Besserung gewähren; . . . wenn sie es vorziehen, ihre schlimmen Begierden als noch so viele Völker zu beherrschen und wenn sie dies Alles tun nicht aus Sucht nach eitlem Ruhm, sondern aus Verlangen nach ewiger Glückseligkeit; wenn sie für ihre Sünden das Opfer der Demut und der Erbarmnis und des Gebetes ihrem wahren Gotte darzubringen nicht unterlassen.“

Wie Platons Verkündigung des Herrscher-Weisen durch alle Zeit als Kern und Gipfel der griechischen Staatsweisheit bewahrt und in immer erneuter Wirkung lebendig blieb, so hat durch fast ein Jahrtausend dies augustinische Herrscher-Bild das Sehnen und die Höhe der christlichen Staatsgesinnung bezeichnet. Hatte Platons Ziel-Bild gestalthaft verheißen, daß der Staat dann am besten geordnet und geleitet war, wenn in ihm das gleiche Maß galt, das im Leben des Geistes immer zu einer hierarchischen Ueber- und Unterordnung führt, so war hier für den christlichen Aiōn vernehmlich ausgesprochen: nicht in einer innerweltlichen Vollkommenheit, sondern in der Ergebung an die überstaatliche Macht Gottes wird das Ideal des Menschen, auch des herrscherlichen Menschen verwirklicht. Dieser Herrscher in all seiner Größe und seinem Glanz hat seine Bestimmung und seine Macht nicht als diesseitige, politische Herrschaft antiker Form und antiken Sinnes, er prägt sich nicht aus und erfüllt sich nicht nach Art der römischen Cäsaren, sondern seine Legitimierung, sein Ziel und sein Maß liegt im Jenseits des christlichen Himmels. Nicht das Gefühl der inneren Berufung adelt ihn, sondern die

Erinnerung an die Gleichheit des Herrschers und der Beherrschten vor Gott, dem König und Gründer des himmlischen Staates, nicht sein Dämon und sein Erfolg rechtfertigt ihn, sondern nur die rechte Benutzung seiner Macht im Dienst des wahren Gottes, des Wortes und des Geistes. Das gibt der Kirche, die in der Nachfolge Petri die Nachfolge des Herrn besitzt und den Gottesstaat darstellt, das gibt den Bischöfen, die von den Aposteln stammen und dermaleinst die Richter sein werden im himmlischen Königtum, eine unermeßliche Möglichkeit des bestimmenden Einflusses und der geistigen Macht auch über die weltlichen Reiche — die stärksten der Päpste, so Gregor der Große, haben sie in Wort und Tat zu nutzen gewußt und die schwächsten der Kaiser, so Karl der Kahle, haben sie in Demut anerkannt. Das gab aber auch den seltenen Fürsten, die als geborene Herrscher und gläubige Christen die Zügel des Imperiums erhielten, zum inneren Wissen um ihre Sendung noch das befeuernde Gefühl der göttlichen Auserwähltheit und Gnade. So hat Karl der Große das Fürstenbild Augustins als Leitstern erkoren, so hat er in augustinischen Worten seine Macht abgrenzen können gegen den Anspruch des Papstes: „Unser Amt ist, mit Hilfe der göttlichen Frommheit die heilige Kirche Christi nach draußen, gegen den Ansturm der Heiden und die Verwüstung der Ungläubigen mit den Waffen zu verteidigen und drinnen durch die Anerkennung des katholischen Glaubens zu sichern; Euer Amt ist, heiligster Vater. wie Mose mit gen Himmel erhobenen Händen unsern Dienst zu unterstützen.“ Der größte Kriegsherr seit Cäsar, der mächtigste Herrscher seit Augustus fühlt sich in den Bahnen Augustins als Werkzeug Gottes und der christlichen Geschichte.

DIE CHRISTLICHE GESCHICHTE

Die Geschichte, sagt Nietzsche, gehört dem Lebendigen: sie gehört ihm als dem Tätigen und Strebenden, ihm als dem Bewahrenden und Verehrenden, ihm als dem Leidenden und der Befreiung Bedürftigen. Die Geschichte, lehrt demgegenüber in Augustin das Christentum, die Geschichte ist. Welchen Sinn sie hat und, ob sie einen Sinn hat, welche Menschen sie fördert und in welcher Form sie sie fördert, das ist eine zweite Frage, die mit menschlichen Mitteln und menschlichem Wissen sich gar nicht beantworten läßt. Aber sie ist, — und darum bildet sie einen notwendigen Bestandteil jeder Weltbetrachtung.

Es ist eine völlig eigene und nur aus ihren eigenen Voraussetzungen begreifbare Geschichte, die derart das Christentum entwickelt. Sie zu verstehen ist notwendig um der Civitas Dei willen; denn in der Geschichte vollzieht sich Leben und Entwicklung des Gottesreiches. Sie zu verstehen ist notwendig um des „Lebendigen“ willen; denn hier erschließt sich der geheime Grund, aus dem die Moderne ihre besten Kräfte und den verderblichen Keim des Fortschritts sog.

Geschichte ist. Sie ist in der Tat der Heroen und im Schlummer der Völker, sie ist im Lied des Dichters und der Schau des Propheten, sie ist in der geformten Gestalt und im formbaren Stoff. Aber wenn keiner da ist sie zu deuten, so reiht sich ohne Namen, ohne Erinnerung, ohne Verbindung Mensch an Mensch, so taucht die Geschichte ein in das wortlose Wachstum der Natur. Mit der Deutung, ja schon mit der Namensnennung wird das dumpfe Geschehen zum bewußten Geschick, wird die Geschichte hineingerissen und bezogen auf die Kultur, auf das Gott-, Welt- und Lebensgefühl des schöpferischen Menschen. Darum ist von nun an Geschichte nicht nur ein objektiv naturhaftes Sein, sondern ein subjektiv kulturhafter Sinn, und darum spiegelt im Auge des antiken Menschen das gleiche Geschehen sich anders als im Auge des

Christen, im Auge des Inders sich anders als im Auge des Modernen, im Auge des sammelnden Historisten sich anders als im Auge des leben-beschwörenden, nachschaffenden Künstlers. In der praktischen Stellung zur Welt äußert sich dies vor Allem in der verschiedenen Wertung der Tat; in der geistigen Anschauung der Welt tritt es vor Allem zu Tage in der verschiedenen Auffassung der Zeit.

Es sind also die mächtigsten Aeüßerungen und die ewigen Grundformen allen Lebens, die Geschichte machen und bedingen. Daher gibt es Geschichte, auch wo es keine Historie gibt, und alle monumentale, alle antiquarische, alle kritische Geschichte in Nietzsches Sinn ist nur selbst die historische Stellung einer bestimmten Kultur zu dem gewaltigen Geschehen in Raum und Zeit der Welt. Wo eine neue Haltung zu Leben und Welt erstmalig auftritt, da beginnt auch eine neue Betrachtung und Wertung des Geschehens; nicht nur daß andere Menschen, andere Taten, andere Eigenschaften vorbildlich wirken und eine andere Auswahl bestimmen, sondern auch die Verknüpfung und die Bedeutung des Geschehens als solchen wird von Grund auf gewandelt. Es ist nur halbe Wahrheit, wenn man diesen Prozeß als Umwertung der Werte bezeichnet, wodurch als bewußtes Machen erscheint, was eine unterbewußte Auslese des Wachstumsvorgangs ist. Und es ist daher eine volle Verkenning des Tatbestandes, wenn man spätem Folgern eines Gründers, so Augustin, die Schaffung einer neuen Geschichtsansicht zutraut und zuspricht: im Augenblick, da Christus erscheint, ist die Geschichte neu — und Augustin ist nicht der Schöpfer, sondern der Sager, nicht der Bewirker, sondern der Deuter des neuen, christlichen Weltbilds.

Auch dieses ist eine Leistung von ungeheurem Ausmaß und mächtigster geschichtlicher Bedeutung. Wer ihr darum einen Mangel an Originalität vorwirft, vergißt, daß solches eitle Streben nach selbstischer Stellung, wie es der Originalitäts-Sucht unsrer armgewordenen Zeit anhaftet, den Menschen und Kulturen bis zur Renaissance völlig fremd war. Weder der antike noch der christliche Mensch sah seine Aufgabe darin, etwas inhaltlich Neues zu suchen, einen Stoff zu erfinden, son-

dern seine Kraft zeigte sich in der Gestaltung des vorhandenen Stoffes, des überlieferten Mythos, des allgemeinen Wissens und Glaubens: Dies gilt in der Kunst nicht anders wie im Staat und ist der letzte Grund, warum der Weg von der Rhetorik der Antike zur Apologetik des Christentums so leicht sich beschreiten ließ. . . Man mag daher getrost die ganzen Ströme nachweisen, die sich in Augustins Geschichtsauffassung treffen, und doch ändert sich nichts daran, daß er — nicht Euseb, nicht Hieronymus noch irgend ein Anderer — der Vereiner gewesen ist, daß er das Bild und Wesen der christlichen Geschichte für das ganze Mittelalter bestimmt hat, weil er allein aus dem Gesamtgefüge von Christi Welt und Raum-Zeit es hat durchleben und gestalten können.

Am Gegenbild der Antike tritt wieder das Eigentümliche der christlichen Geschichte am stärksten hervor. Der antike Mensch lebt nicht mit der Geschichte als Vergangenen, er reißt gewesene Ereignisse als plastische Tatsachen, die Großen der Vergangenheit als Gestalten, Heroen und Götter unmittelbar in die lebendige Gegenwart hinein. Was dieses bedeutet, wird doppelt klar, wenn die Tatsache im Bewußtsein bleibt, daß gerade im Zeitgefühl sich die stärksten Unterschiede von Geist, Volk und Kultur zum Ausdruck bringen. Daß die Zeit anders ist, der Augenblick anders und die Ewigkeit anders, das Einmalige anders und das Wiederholte anders, das trennt das Christentum nicht nur von der hohen Antike, sondern — schärfer als die angeähnelte Gottesvorstellung — von den antiken Spätformen wie der neuplatonischen Philosophie. Der Grieche des Kairos, des schönen Augenblicks, des göttlichen Nu erfüllt sich im Heute und weiß dieses Heute mit solcher Lebenskraft zu füllen, daß gerade in dieser Stärke des Nu — ungewußt und ungewollt — die Gewähr und Dauer der Ewigkeit gegeben ist. Wenn es zum Wesen der Jugend gehört, den Augenblick zu ergreifen, sich seiner zu erfreuen und ihm zu leben, so ist dem Griechen bis zu Platon die Jugend die gemäße Lebensform, und nicht zufällig liegt bis zu Alexander gerade auf den griechischen Jünglingen ein besonderer Glanz. . Wie diese Zeit des Kairos sich unter Platons umschmelzendem Atem zur kreishaften Zeit der Dauer wandelt, wie er die wah-

rende, erhaltende und sichtende Kraft des Alters, die Sicherheit und Stetigkeit der Entwicklung zur stürmenden Kraft der Jugend, zur dichten Einmaligkeit des Augenblicks hinzugewinnt, dies kann hier nur angedeutet werden. Wohl aber ist dies noch stark hervorzuheben, daß diese neue, bewegte Zeit, diese neue, in Bewegung ruhende Ewigkeit, die im Kreis die Entwicklung von Geburt zu Tod des Menschen, von Keim zu Blüte und Zerfall des Staates enthält und ausdrückt, in zwei gegensätzlichen Wegen sich das Gesamt der Geschichte einzugliedern vermag. Entweder sie wird gesehen als einmaliger Ablauf, derart, daß sich einmalig Geburt, Wachstum und Untergang der Menschheit vollzieht, oder sie wird gedacht als oftmals wiederholter Prozeß, derart, daß gerade in der Wiederholung des Ablaufs das Wesen der Geschichte liegt und diese Wiederholung und Dauer die Ewigkeit ausmachen und abbilden. Beide Wege sind denkmöglich; aber der erste setzt den Gedanken der Menschheit, den Glauben an ein Jenseits und eschatologische Vorstellungen voraus, er war daher im Griechenland, außer vielleicht in orphischen und später in orientalisch bestimmten Kreisen, durch das Leben selber ausgeschlossen. Infolgedessen ist der zweite Weg die eigentliche Bahn des Griechentums: die Wiederholung in bestimmtem Zeitraum gehört zum Wesen griechischer Schau von Welt und Weltgeschichte. So ist das Leben des platonischen Reiches, die Wendung der Politeia zu Entartung, Verfall und Untergang der typische Verlauf, das typische Schicksal innerhalb eines Weltjahrs, und nur die Art des Untergangs und Neubeginns, die zwischen einer Weltzeit und der andern steht, ist einer Wandlung der Formen unterworfen. So ist der stoische Untergang der Welt und die Neugeburt aus dem Feuer eine Schau des kosmischen Geschehens von periodischer Bedingtheit. So haben auch die Pythagoräer geglaubt, daß in großen Weltperioden der gleiche Stand der Sterne sich wieder ergebe und daß „bei gleicher Konstellation der himmlischen Körper auch auf Erden das Gleiche, und zwar bis aufs Einzelne und Kleine sich wiederholen müsse.“

Mit Jesu Auftreten, mit Jesu Botschaft von Gott-Vater und vom nahenden Himmelreich erhalten Gott, Zeit und Welt

ein anderes Gesicht und ist daher für alle christlichen Jahrhunderte die Staatsanschauung und Geschichtsauffassung der Perioden aus einer Wirklichkeit des Lebens in einen Irrtum des Gedankens verwandelt. Schon in der jüdischen Gottesvorstellung tritt mit aller Deutlichkeit der metaphysische Unterschied zu Tage. Die griechischen Götter waren leibhafte Gestalten, dem Leben des Kairos entsprungen und nah verwandt, auch wo sie es überschreiten und vernichten. Der jüdisch-christliche Gott ist gestaltlos, er wohnt darum jenseits der antiken Bannung der fließenden Zeit in den geformten Raum, — „Ewiger ist sein Name“, sagt schon das Alte Testament, und „Der Ewige, unser Gott, ist ein heiliger Gott“ sagt einer seiner höchsten Segensprüche. Mit Gott wird die Zeit metaphysisch, und die griechische Ewigkeit des gestalteten Nu verwandelt sich in die christliche Ewigkeit des einen, überwölbenden Himmels, — Zeit und Ewigkeit sind nicht mehr in Werk und Tag befaßt, sondern sie sind der eine große Raum allen Geschehens. Zugleich wird durch die wörtlich-gläubige Hinnahme der Schöpfungserzählung, durch die Historisierung des Mythos und die Mythisierung der Geschichte, der einmalige Beginn der Welt kanonisch festgelegt und durch die Verkündung des Himmelreiches ihr einmaliges Ende festbestimmt. Durch Christus gibt es daher nur noch eine Welt und Weltzeit, und gibt es Geschichte nur noch als einmaligen Verlauf zwischen der Schöpfung der einen Welt und ihrem Ende im Himmelreich.

Durch sein Leben hat Jesus die Haltung der Menschen und das Angesicht der Welt verwandelt. Er überließ es den Jüngern und den Gläubigen seiner Jahrtausende, all das im Wort festzuhalten und in Leben, Tat und Werk nachzubilden, was sein Erscheinen darstellt und bedeutet. Die ersten Geschlechter waren zu erfüllt von der nah erwarteten himmlischen Zukunft, um einen Blick nach rückwärts und in die Geschichte zu werfen; sie waren zudem unhistorisch wie alle einfachen Menschen, sie hatten die Kraft, die Mächte der nächsten Vergangenheit zu vergessen und weder das Gewordene noch das Seiende, sondern nur das Ewige, ihr Ewiges zu suchen. Dagegen stieß der große Denker des frühen Christen-

tums, der die Gesamtheit der Welt christlich zu fassen, christlich zu verstehen trachtete, Origenes, unmittelbar auf die Fragen von Zeit und Geschichte und er wendet sich bereits mit Schärfe und Hohn gegen die Lehre von der ewigen Wiederkehr, derzufolge Sokrates in jeder Weltzeit neu auftreten und neu den Tod erleiden, Moses wieder die Kinder Israel aus Aegypten führen, Jesus wieder in die Welt kommen und das Nämliche verrichten, das Christentum sich wieder über die Erde verbreiten und Celsus die gleichen Vorwürfe gegen die Christen erheben werde . . .

Es ist das Problem der Weltschöpfung, bei dem für ihn wie später für Augustin die entscheidende Frage nach dem Verhältnis von Gott und Zeit und Raum sich aufdrängt. Der Seher, der das Wort der Genesis schrieb: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, hat ja bereits eine Antwort gegeben — aber was ist das: „im Anfang?“ „Warum“, fragt Augustin, „hat es dem ewigen Gott gefallen, damals Himmel und Erde zu erschaffen, die er vordem nicht erschaffen hat?“ Wenn die Welt einen Anfang hat, wenn die Weltschöpfung nicht zeitlos ist, wie läßt sich das mit der Ewigkeit Gottes vereinen — hat Gott etwa nachmals etwas gewollt, was er vordem nicht gewollt hat? Wenn Gott die Güte ist, die immer Gutes tut, wenn Gott die Allmacht ist, die immer im Bereich der Herrschaft sich betätigt, wenn Gott die Unveränderlichkeit ist — wie ist dann ein *Anfang* der Welt möglich? Origenes sah keinen Weg der Vereinbarung; mit jener Rücksichtslosigkeit des Denkens, die ihn auf häretische Bahnen trug, gab er die Antwort: die Welt ist anfanglos. Augustin ringt um eine Antwort, die ihn des gottlosen Zweifels an der Bibel enthebt, und er findet durch zu dem Glauben, daß die Welt zeitlich entstehen konnte, „ohne daß Gott bei ihrer Erschaffung seinen ewigen Willensratschluß geändert hätte“. „Sein Geistesblick“, sagt er, „wendet sich nicht von einem Gedanken zu einem andern Gedanken, sondern vor seiner unkörperlichen Anschauung steht Alles zugleich, was er weiß; denn er begreift die Zeiten ohne eigenen zeitlichen Begriff, so wie er das Zeitliche bewegt ohne eigene zeitliche Bewegung.“

„Ein bewegtes Abbild der Ewigkeit“, so hatte Platon seine

griechische, kreisshafte Zeit umschreiben und bestimmen können. Nachdem Ewigkeit und Zeit christlich getrennt sind, muß Augustinus bekennen: „Was ist die Zeit? Wenn niemand mich danach fragt, weiß ich es; wenn ich einem Frager es auseinandersetzen soll, weiß ich es nicht.“ Die Schwierigkeit ist entstanden und kaum zu beheben, dadurch daß der Augenblick, der Nu und mit ihm die Gegenwart entwertet ist. Wenn die Gegenwart immer Gegenwart wäre und nicht in die Vergangenheit überginge, — so ist im christlichen Geist zu argumentieren —, dann wäre sie nicht Gegenwart, sondern Ewigkeit; wenn sie also nur dadurch *Zeit* wird, daß sie Vergangenheit wird, wie kann man dann noch sagen: die Zeit *ist*? Leicht läßt sich nur der Unterschied von Zeit und Ewigkeit bestimmen: es gibt keine Zeit ohne eine bewegliche Veränderlichkeit, in der Ewigkeit dagegen gibt es keine Veränderung. Veränderung aber kann es nicht an sich, nur an einem Geschöpfe geben, das sich durch Bewegung verändert. So müssen Welterschöpfung und Zeitanfang zusammenfallen, damit es überhaupt Zeiten geben kann: „Ohne Zweifel“, heißt es an einer programmatischen Stelle, „ist die Welt nicht in der Zeit geschaffen, sondern mit der Zeit. Denn was in der Zeit geschieht, das geschieht nach einer Zeit und vor einer Zeit, nach der vergangenen und vor der kommenden; es kann aber keine vergangene Zeit gegeben haben, da es kein Geschöpf gab, an dessen wandelbarer Bewegung sie vollbracht worden wäre.“

Erst von diesem metaphysischen Hintergrund aus wird der Inhalt und die Bedeutung jener Geschichtserzählung ganz verständlich, die das Werk des Augustinus gibt; erst von hier aus erhellt auch der tiefe Sinn der mittelalterlichen Chroniken und Annalen, in denen man allzuleicht eine kindliche oder rückständige Form der Geschichtschreibung erblickt, während sie in Wirklichkeit die Form, der Stil der christlichen Geschichte sind. Sobald nämlich feststeht, daß es nur *eine* Schöpfung gibt, nur *eine* Welt, nur *eine* Geschichte dieser Welt in der *einen* Zeit, sobald dazu noch die Geschichte als irdisches und transparentes Zwischenspiel der Ewigkeit und einmalige Fügung aus Gottes unerforschlichem Ratschluß gesetzt ist, so schwinden alle Möglichkeiten kritischer oder philosophischer Be-

trachtung: Es geschehen Taten und Werke, Zeichen und Wunder, aber ihren Sinn weiß Gott allein. Nichts irriger daher, als bei Augustin eine Geschichtsphilosophie moderner Art zu suchen. Wer bei ihm ausgesprochen findet, die Weltgeschichte sei das Weltgericht, liest Hegel in das frühe Christentum hinein. „Wer kann wissen, was hierin Gottes Wille ist?“, hält Augustin denen entgegen, die im Fall der Hauptstadt den Untergang Roms erblicken, während er weiß, daß Rom oft schon aus schwerer Erschütterung sich wieder erholt hat und vielleicht auch diesmal wieder erheben wird. „Wer kann wissen, was Gottes Wille ist?“ — diese Frage steht in und hinter aller christlichen Geschichte. Darum gibt es keine christliche Philosophie der Geschichte, sondern auch alle christliche Geschichte ist Theologie.

Hierdurch bestimmt sich in tiefstem Grund das gesamte Weltbild und die gesamte Geschichtsbetrachtung des Christentums. Daß innerhalb der neuen christlichen, der mit der Welt geschaffenen und mit der Welt vergehenden, der einen Zeit kein Raum mehr ist für mehrfachen Weltuntergang und -neubeginn, ist offensichtlich. In gleicher Weise wie Origenes bekämpft daher der afrikanische Kirchenvater als Verstoß gegen Glauben und Wissen die heidnische Meinung, daß der gleiche Inhalt der Zeiten und der zeitlichen Dinge sich wiederhole. *Ein* Mal ist Christus gestorben, auferstanden aber von den Toten stirbt er nicht mehr, und der Tod wird nicht mehr herrschen über ihn — an dieser Tatsache und diesem Glauben verliert die Périodizität ihr Recht.

Zugleich aber wird auch die Tat, die Leistung, das Wesen als solches in Bedeutung und Wort beträchtlich gemindert. Ist die Ewigkeit griechisch gegeben durch die höchste Steigerung der Zeitlichkeit, so erscheint kein höheres Menschenziel als sich in Tat und Werk zu erfüllen und zu gestalten. Noch Platon hatte, obwohl er das Gewicht der nicht-sinnlichen Seele gegenüber dem sinnenhaften Leib stark betont, seine neue Menschenlehre als Vorbild menschlichen Wesens und menschlicher Haltung, nicht menschlicher Beziehung und göttlichen Glaubens verkündet. Aber wie er in Allem „ein end und ein beginn“ ist, so bezeichnet er auch hier den

Punkt der Umkehr. Seine kreisartige Zeit und seine neue Bildung lassen den *Weg zur Seele*, zu Gott, den Weg den die Dialektik führt, an Wichtigkeit gewinnen — es ist nicht mehr das Sein ausschließlich, das die Ewigkeit verleiht, sondern das Werden, der Weg zum Sein beansprucht sein Recht, und ein bestimmter Weg, eben der dialektische, beansprucht unter allen Werdenswegen das Vorrecht als Heilsweg. Was hier begonnen ist, vollendet Christus. Er ist *der Weg* und die Wahrheit, durch seine Botschaft wird alles irdische Sein und alles irdische Wesen zu einem dauernden Wandern und Werden, und nach seiner Kreuzigung und Auferstehung ist seine Religion der einzige, der bleibende Weg des Heils. Die christliche Religion, sagt Augustinus, „ist es, die den allgemeinen Weg zur Befreiung der Seele enthält. . . Sie ist sozusagen der königliche Weg, der allein zu dem Reiche führt, das nicht in vergänglichem Stande wankend, sondern durch die Festigkeit der Ewigkeit gesichert ist.“ Statt des königlichen *Menschen* der Antike und Platons steht so das Christentum als königlicher *Weg* vor Augen, als Weg nicht mehr zu einem menschlichen Diesseitsziel, sondern zur göttlichen Vollkommenheit im jenseitigen Himmelreich.

Da nun Schöpfung und Jüngstes Gericht, Sündenfall und Eingehen ins Himmelreich nicht nur glaubensmäßige Wahrheiten, sondern auch historische Tatsachen sind, verändert sich notwendig das Lebensprinzip und der Rhythmus der Geschichte. Die Betrachtung unter dem Gesichtspunkt der organischen Blüte, von Keim und Reife, Welke und Verfall wird unmöglich, wenn am Ende nicht das Zurücksinken in den Urstoff, in das Ur-Feuer, sondern der Aufstieg zum Himmel bestimmt ist, und die blütenhafte Scheidung von Lebensformen ist nicht denkbar, wenn während der *ganzen* Zeit der Geschichte auf Erden spätere Himmelsbewohner leben und wenn ihr Schicksal den wesentlichen, den gott-nahen Teil allen Geschehens ausmacht. So galt es ein Lebensprinzip zu finden, das zugleich die Wahrung einer bestimmten Höhe und doch eine Abwandlung gestattet, das eine Entwicklung kennt ohne im Verfall zu enden. Und wieder bietet sich der Organismus, nun aber der christliche Organismus dar.

Im richtigen Aufzeigen der häufigen Aufstellung organischer Staats-, Geschichts- und Gesellschaftslehren wird dieses stets verkannt, daß der Organismus selbst mit den Kulturen Sinn und Schwerpunkt wechselt. Was bis ins Anatomische hinein gilt, was in der verschiedenen Ansetzung des Sitzes menschlicher Lebensmitte sich äußert, das ist im Geistigen von nicht geringerer Bedeutung. Ist der Organismus für den antiken Menschen: Grundform und Analogie, so ist er dem christlichen: Wirklichkeit und Allegorie, — wird er dort verwandt im Sinne leiblich-vegetativen Lebens, so hier im Sinne fleischlich-eschatologischer Vergänglichkeit. Durch das Christentum wird auch das Vegetative in einen übersinnlichen Zusammenhang bezogen, wird der Blüte ihre Erhabenheit, der Auflösung ihr Schrecken genommen. Wenn der Tod nun nicht mehr Tod ist, nicht mehr das Ende von Leib und Leben, sondern der Beginn des eigentlichen, die Pforte des ewigen Lebens, so erhält die Lebenskurve einen eigentümlich anderen Verlauf. Der Organismus ist nicht mehr darzustellen als irdische Kreisbewegung, sondern er ist der sinnliche Teil einer im Uebersinnlichen verlaufenden Ebene; er stellt sich dar im Bild einer während des Lebens langsam steigenden Linie, deren Neigungswinkel dann durch den leiblichen Tod steil nach oben ins Himmelreich oder steil nach unten in die Verdammnis gerissen wird.

Die Wiedertäufer und alle modernen chiliastischen Bewegungen, der Marxismus und die ganze Fortschrittswelt sind niemals ganz zu verstehen, wenn man nicht weiß, daß sie dieser steigenden Lebenskurve des Christentums einen Ursprung und ihre Richtung verdanken; nur haben sie den Grund und das Ziel der Steigung, Gott und das Himmelreich gestrichen, und darum führt für sie zum leeren Nichts der gleiche Weg, an dessen Ende für alle Christen die ewige Seligkeit stand und steht. Dies aber haben beide gemeinsam gegenüber der Antike: Antikisch war, zu sagen:

„Und was ihr heut nicht leben könnt wird nie“;
Christlich verlieren das Heute, der Leib und das Leben ihren Wert gegenüber der Ewigkeit, dem Geist und der Auferstehung — und diesen Verlust ohne den Gewinn hat auch der fort-

schrittliche Mensch behalten . . . Der christliche Organismus aber ist, gerade durch die Wandlung gegenüber der Antike, nun fähig und brauchbar zur Abbildung und Darstellung der parallel gewandelten, christlichen Geschichte.

Doch muß hier, ehe die wichtigsten Einzelheiten der christlich-organischen Geschichte erläutert werden, noch dies zur Sprache kommen, daß neben der organischen noch die mythische Scheidung der Geschichte in vier Weltreiche auf christlichem Boden möglich und ja tatsächlich entwickelt war. Die Deutung, die Daniel einem Traum des Königs Nebukadnezar gegeben hatte und deren Gesicht ihm noch durch einen eignen Traum bestätigt ward: daß vier Weltmonarchien aufeinander folgen sollten und daß am Ende der letzten das Gottesreich errichtet werde — auch diese Deutung entsprach dem christlichen Weltgefühl. Die ersten christlichen Geschlechter sahen in den vier Reichen Babylon, Persien, Makedonien und Rom verkündet und erwarteten, daß Rom bis zum Ende der Zeiten bestehen und daß mit seinem Untergang der ewige Tag des Gottesreichs anbrechen werde. So lehrte es noch in augustinischer Zeit Hieronymus, so schrieb es der Freund und Schüler Augustins, Orosius. Wenn Augustinus selbst diese geläufigste Teilung der Geschichte sich nicht zu eigen machte, so mag ihn zunächst die Erkenntnis dazu veranlaßt haben, daß es der überwiegenden Bedeutung des Gottesreichs wenig entsprochen hätte, sich seine eignen Einschnitte und Epochen aus der Geschichte der Weltreiche zu holen. Sodann aber oder in erster Linie ist dies zu sagen, daß Augustin nicht eine einzige, noch so „fertige“ Theorie in seinen Welt-Bau übernahm, wenn sie nicht gleicher christlicher Tiefe entsprang und seinem überzeitlichen Wissen standhielt. Die Danielische Deutung mußte ihm aber gerade in den Läuften, für die er schrieb, als nicht ungefährlich, ja als religiös bedenklich erscheinen; verknüpfte sie doch das Zeitenende mit einer zeitlichen Erscheinung, war sie doch Anlaß, daß die Niederlagen Roms, die Vernichtung der Hauptstadt eine ungeheure Spannung unter den Gläubigen verbreiteten, daß die Erwartung des nahenden Weltendes die Menschen erfüllte. Der große Kirchenlehrer war nicht gefühllos für die Größe des Reichs und für die Bedeutung

der ewigen Stadt, die noch Raffael die „allgemeine Vaterstadt aller Christen“ nennt; aber er sah die Gefahr für Glauben und Kirche, die in dem Wahn lag, „daß Rom allein unter dem Himmel über dem Schicksal stände und gegen den gewöhnlichen Lauf der Dinge vom Tode befreit und zu ewiger Dauer bestimmt sei“. Er hatte wahrhaft erfaßt, was es heißt, daß Gottes Ratschluß unerforschlich ist. Und aller voreiligen Verbindung von ewigem Willen und zeitlichem Geschehen und aller vorwitzigen Sinngebung und Sinndeutung trat er darum mit Jesu Wort entgegen: „Es steht Euch nicht an, die Zeiten zu wissen, die der Vater in eigener Macht festgesetzt hat.“

Wenn infolgedessen die mythisch-historische Teilung verworfen, die organisch-allegorische gewählt ward, so war noch fraglich der Einzelrhythmus des organischen Geschehens. Die Antike hatte im organischen Leben eine große Zahl von Lebensstufen unterschieden, — mehr als wir Menschen der nördlichen Zone und der christlichen Vergangenheit bis zum Auftreten des großen deutschen Führers kannten, in dem sich wieder antike mit katholischen Kräften einen. Solon hatte, so wie es heute wieder sichtbar wird, ein jedes menschliches Jahrsiebt als abgeschlossene Lebensstufe gedeutet und in zehn Jahrsiebente das Lebensgesamt geteilt. Auch das Christentum hält die Siebenzahl fest, aber ihm ist die Sieben die Zahl eines jeden Gesamt, die Zahl jedes vollen Ganzen, die Zahl von irdischem und himmlischem Schicksal, so wie es in der Schöpfung des Herrn, in der Arbeit von sechs Tagen und der Ruhe des siebenten, vorgebildet ist. Als Ganzheitszahl wird die Sieben auch zur Zahl des menschlichen Lebens, des organischen Ablaufs, und wenn der Organismus zur Allegorie der Geschichte wird, so wird mit ihm die Siebenzahl zur Teilungszahl allen Geschehens von der Schöpfung an bis hin ins Himmelreich. . .

Aus unsrer kurzen Uebersicht über den Inhalt des augustini- schen Werkes und aus der Erörterung des Wesens der beiden Reiche war bereits ersichtlich, daß Augustinus nicht wie die nach-danielische Konzeption alle Geschichte auf eine Ebene zusammendrängt, daß vielmehr sich der eine Rhythmus unmittelbar in der Ebene des Gottes-, mittelbar in der Ebene

des Weltreichs auswirkt. Jeweils wenn ein Lebensalter des Gottesreiches dargestellt ist, so heißt es weiter: *in dieser Zeit* geschah im Weltreich . . , das heißt: es werden für die gleiche Zeit nun die Ereignisse einer andren Ebene behandelt. Man ist versucht zu sagen: die ideale Geschichte wird im Gottesreich, die Weltgeschichte heutigen Sinns im Weltreich abgebildet. Aber in dieser Fassung läßt sich der Gegensatz letztlich nicht halten; denn auch das Gottesreich hat in historischen Formen, im jüdischen Staat und der katholischen Kirche, sich verirdischt, und auch im Weltreich finden sich Vertreter und Angehörige von Gottes Civitas. Eher wird man daher, doch auch noch dieses mit einschränkender Vorsicht, das Gottesreich als Stätte historisch-allegorischen, das Weltreich als Stätte des nichts-als-historischen Geschehens bezeichnen können, wobei dann stets „historisch“ in christlicher Transzendentalisierung zu verstehen ist . .

Wirkt in diesen beiden Ebenen der organische Rhythmus der Ganzheits-, der Siebenzahl, so bedeutet dies zunächst für das Gottesreich, daß sich in sechs Epochen die eigentliche Geschichte abspielt, während die siebente die Erfüllung im Himmelreich und damit die Aufhebung der Geschichte darstellt. Die erste Epoche, die Kindheit des Gottesreiches, dauert von Adam bis zur Sintflut; die zweite, das Knabenalter, von der Sintflut bis zu Abraham; die dritte, das Jünglingsalter (*adolescentia*), bis zu David; die vierte, das Jungmannenalter (*iuventus*) bis zur babylonischen Gefangenschaft; die fünfte, das Alter der Reife, bis zu Christi Geburt; schließlich die sechste, das Greisenalter, von Christus bis zum Ende der Welt. Es ist die Grundlage von großen Teilen der mittelalterlichen Geschichtsbetrachtung, die, in teilweisem Anschluß an ältere Lehren, hier gegeben ist; denn die Scheidung in sechs Epochen findet sich wieder bei den berühmtesten Theologen und den bedeutendsten Annalisten. Und doch empfängt diese Teilung erst ihren ganzen Sinn durch die siebente Epoche des zeitlosen Gottesreichs, die die Sechszahl voll macht; ja, nur durch sie wird die Benennung der früheren Epochen erst möglich und verständlich, zumal die Kennzeichnung der christlichen Zeit als *senectus*, als Greisenalter. An ihr muß der

Mensch des neunzehnten, des fortschrittlichen Jahrhunderts notwendig straucheln; wie ist es möglich, fragt er, daß Augustin das Christentum, den neuen Menschheitsfrühling, ins Greisenalter der Menschenzeit versetzt? Aber in Wirklichkeit ist „Morgenröte einer neuen Menschheitsjugend“ das Christentum nur für einen sehr engen und modernen Standpunkt — christliche Antike und katholisches Mittelalter haben stets gewußt und Augustinus hat es selbst in einer Predigt ausgesprochen, daß es nur eine neue Jugend gibt: in Christus selbst, in Christi Reich. Hinwiederum das Greisenalter ist auf dem christlichen Boden anders wertbetont als in antiken Zeiten und in unsren Tagen. Nachdem es der Antike nicht gelungen war, Christus in die Reihe der Jünglings-Götter dauernd einzubeziehen, so wie ihn manche Darstellungen der frühen Jahrhunderte und zumal jener schöne Sarkophag der vatikanischen Grotten mit dem Apollo-Christus sehen, — nachdem die christliche Umwertung des organischen Lebens stattgefunden hatte, da war das Greisenalter nicht mehr ein Ende, nicht mehr ein Abstieg, sondern die schönste, ersuchte Stufe des menschlichen Lebens als Durchgang zum letzten, zum himmlischen Aufstieg. Und darum gehört die Deutung des Christentums als Greisenalter der Menschheit nicht nur notwendig zur Geschlossenheit der augustinischen Conception, sondern bleibt sie, solange die Gewißheit Christi und die Hoffnung auf das Himmelreich besteht, ein edler und vollkommener Ausdruck des echten christlichen Weltgefühls.

Wie sich der gleiche Rhythmus, der die Heilsgeschichte durchzieht, auch in der politischen Geschichte wiederfindet, ist hier in Einzelheiten ebenso wenig zu behandeln wie die weitreichende Bedeutung der ganzen Zweiteilung allen Geschehens. Nur dieses mag abschließend hervorgehoben werden, daß Augustin den orientalischen Charakter des Christentums mit solcher Klarheit, den Gang von Osten nach Westen mit solcher Sicherheit erfaßt hat, daß er von hier aus auch den gleichen Zug der Weltgeschichte erkennt. Wo die Römer griechische und römische Geschichte nebeneinander stellen konnten, da muß er, dem das Gottesreich die eine Ebene besetzt hält, alle übrige Geschichte auf der zweiten Ebene zu-

sammendrängen. Dabei verliert die griechische Geschichte an Gewicht; ihre dem Christentume wesentlichste Leistung, die Philosophie, ist von dem griechischen Boden weitgehend gelöst, ihre staatliche Leistung gilt als im Römertum befaßt, ihre künstlerische ist dem Christentum unwichtig oder feind. Selbst das makedonische Weltreich erscheint nur als Episode. Aber es bleibt Rom, und vor Rom Babylon, das erste Rom. Dadurch wird die Mittelmeer-Antike bedrohlich verengert, jedoch der Weltraum als Ganzes erweitert und während wichtigste Bestandteile antiken Wesens, ja die Erinnerung an vorbildliche Menschen, Taten und Werke der Antike verschwindet, wird der Prozeß, der Gang der Weltgeschichte nicht nur in seinem göttlichen Sinn als Erziehung des Menschengeschlechts, sondern auch in seiner politischen Bedeutung in scharfen, durch Jahrhunderte nachwirkenden Konturen gezeichnet.

Indessen das Bild der christlichen Geschichte ist nur unvollkommen erfaßt, solange es nur in seinem theologischen oder erzieherischen, seinem organischen oder rhythmischen Sinn und Ablauf erblickt und gedeutet wird. Wie von der katholischen Welt noch heute mit hohem Recht gesagt werden konnte, daß in ihr die Kraft lebt zu der dreifach großen Form: zur ästhetischen Form des Künstlerischen, zur juridischen Rechtsform und zu dem ruhmvollen Glanz einer weltgeschichtlichen Machtform, so gilt das Gleiche auch vom augustinischen Werk, das Gleiche von der christlichen Geschichte. Das juristische Element tritt freilich nicht mehr mit der Stärke der Tertullianischen Zeit hervor — Augustin ist nicht Jurist und vor allem: nachdem die Hierarchie der Kirche fest gesichert ist, braucht das bereits Vorhandene nicht mehr mit Nachdruck unterstrichen zu werden. Allein so stark ist die bleibende Nachwirkung des juridischen Sehens und der römisch-rechtlichen Formen, daß noch im Unterbewußten die juristische, staatsrechtliche Betrachtung infolge ihrer inneren Verwandtschaft mit der Natur des Christentums sich neue Bezirke erobert, daß sie nun von der Erde auf den Himmel übergreift. Wenn Augustin von dem „erleuchteten Senate“ und von der „glänzenden Kurie“ des Himmels spricht, so künden sich in diesem Bilde bereits die mittelalterlichen Engelstaaten an, in

deren Formen gläubige Christen die himmlische Welt nach irdisch-rechtlicher Rangordnung gestalten. . .

Die Form der christlichen Weltgesamtheit aber ist für Augustin nach Gottes Willen nicht durch Recht, nicht durch Macht, nicht durch Nutzen bestimmt, sondern allein durch die Schönheit. Es ist eine antike Kraft in Augustin, die ihn mit den Augen des Künstlers, die ihn mit dem Auge, nicht mit dem Verstand, die Welt erkennen und gestalten läßt, und es ist doch die christliche Vollkommenheit Gottes und seiner Schöpfung, die diesen Künstlerblick nun zum einzig gemäßen aller Weltordnung, aller Geschichte und aller Menschentugend macht. Darum ist die Geschichte nicht nur die erziehende Betätigungsform Gottes, nicht nur die leidige Folge des Sündenfalls, sondern alles Sein und alles Werden, alles Leben und alles Geschehen ist wie ein herrliches Gedicht eines unsagbar hohen Meisters. Die Herrlichkeit Gottes und die Göttlichkeit Christi, der als Gott das Ziel ist, als Mensch der Weg der Gläubigen zum Schöpfer und Gründer, — sie spiegeln sich wieder in jener vollkommenen Schönheit des Weltalls, deren „Gefüge nicht in Worten, sondern in den Dingen selbst besteht und ruht“.

* * *

Das Reich Gottes naht — so war Jesu Botschaft ergangen, so vertrauten die Jünger, so hofften die Gläubigen. Das Reich Gottes kam — aber es senkte sich nicht hernieder auf Erde und Menschen, sondern es zog ein in den Herzen der gläubig Gewandelten und es ward Wirklichkeit in der Gemeinschaft der gläubig Vereinten. Vom innersten Kern des Jüngerbundes drang es langsam nach außen, in Gemeinde und Kirche legten sich neue Ringe um die zeugende Mitte — Alle durchflutete das Bewußtsein, daß sie eins waren im Corpus mysticum Christi, teil hatten an dem Wort und dem Leib und dem Blut des Herren. Aber die da „Großes in der Seele hatten, Unausprechliches, die Männer“, und die da ein Gebilde von tausendjähriger Macht errichteten, die Baumeisterlichen, sie wußten nicht, daß sie am Reiche wirkten, das Reich waren. Bis dann Origenes ahnte, Augustinus erschaute und gestaltete, daß in

der gläubigen Gemeinschaft und der priesterlichen Ordnung der Kirche das Gottesreich bereits lebendige Wirklichkeit geworden. Civitas Dei — dies magische Banner schmückte und schirmte von nun an die Veste der Kirche, einte und weihte die Gläubigen als christliches Volk, schmeidigte und bildete die heidnischen Nationen für den christlichen Staat. Während noch immer Verzückte und Verzweifelte auf das Wunder des Endreiches sehnsüchtig harrten, eroberte in diesem Zeichen die Kirche Christi, das Himmelreich Gottes in der Seele und das Erdenreich Gottes vor Augen, die Menschen, die Staaten, die Welt. So ward das Reich des Geistes lebendiges Wesen, politische Wirklichkeit und ungewußt, aus andrer Form erst spät erkannt, bewährte sich der starke Glaube von Jesu ersten schlichten Folgern: mit der Geburt des Menschensohnes hebt an und in dem Reich des Ein-Gottes erfüllt sich die erste nachantike Weltzeit, der christliche Aiōn.

QUELLEN-NACHWEISE UND ANMERKUNGEN

Vorbemerkung.

Der Text ist in sich schlüssig und verständlich. Die Quellennachweise verfolgen den doppelten Zweck: Belege zu geben für die Darstellung des Textes und hinzuleiten zu eignem Lesen der Handschriften, deren reicher Inhalt nach Möglichkeit verwertet wurde, doch niemals auszuschöpfen ist . . . — Die Anmerkungen bringen knappe Hinweise auf das neuere Schrifttum und in Einzelfällen, zur Klärung des eigenen Standpunktes, eine Auseinandersetzung mit ihm. Eine Gesamtangabe auch nur der wertvolleren Forschungsarbeiten verbot sich aus Raumrücksichten -- hierfür sind die bekannten Sammelwerke und Bibliographien heranzuziehen. Ebenso hätte eine kritische Stellungnahme zu dem genannten Schrifttum in allen einzelnen Fragen den Umfang dieser Anmerkungen auf das Mehrfache anschwellen lassen, ohne Anderes bringen zu können als eine zweite Darlegung jener Auffassungen, die der Text gestaltend zum Ausdruck bringt. Der Verfasser hofft, keine für die besondere Themastellung wesentliche Quelle übersehen zu haben; aber er ist sich bewußt, daß auch eine langjährige Beschäftigung mit dem dargestellten Stoff nur eine beschränkte Kenntnis vermittelt, und wird für jeden sachlichen Hinweis darum dankbar sein. Möge dieses aber jedem Leser offenbar werden und sich einprägen: daß die Geschichte des frühen Christentums nicht eine Fachangelegenheit der Theologen ist, sondern der Brennpunkt allen damaligen Geschehens und ein lebendiges Vorbild alles staatlichen Menschthums und aller gläubigen Gemeinschaft.

Die Seiten- und Zeilenzahl — wenn eine Notwendigkeit vorliegt, auch das Wort, auf das sich Belege und Anmerkungen beziehen -- ist im Folgenden jeweils vorangestellt.

Einleitung.

S. III Z. 8: Für Einzelheiten der Wesensdeutung von Platons Staatswerk vgl. *Salin*, Platon und die griechische Utopie, München und Leipzig 1921, und das dort angeführte Schrifttum. Einzelergebnisse dieser Schrift sind in der Darstellung des Textes verwertet, doch wird es weder vorausgesetzt, noch gar stellt das hier vorliegende Buch eine einfache Fortführung der früheren Arbeit dar. Die Versenkung in Gestalten und Zeit des frühen Christentums lehrte den Verfasser, daß das christliche Reich, sein Wesen und seine Aufgabe, völlig verschieden sind von allen antiken Bildern und Fragen daß daher weniger Verständnis zu gewinnen ist von der Antike her als im Leben und der Lehre Jesu selbst.

S. IV Z. 9 v. u. ff.: Einzelne Beispiele sind in späteren Anmerkungen gegeben. Doch wird im allgemeinen aus den eingangs genannten Gründen auf kritische Auseinandersetzung verzichtet.

Antike Staatsgesinnung.

S. 1 Z. 13 Nomokratie: Vgl. *Salin*, Platon S. 69 f., zusammen mit *Salin*, Der „Sozialismus“ in Hellas, in „Gothain-Festgabe“, München und Leipzig 1923, S. 48.

S. 2 Z. 19: Pindar, Fragment 169 (151).

S. 2 Z. 20 vielzitiert: Vgl. Platon, Gorgias p. 484 B; Nomoi p. 715 A; Nomoi p. 890 A; Protagoras 337 D. Auch schon Herodot III 38, 5; in christlicher Zeit u. a. Origenes, c. Cel-

sum. ed. Koetschau V 40 u. a.

S. 2 Z. 6 ff. v. u.: Vgl. die Zusammenstellung S. 283 ff. des Platon-Buches.

S. 6 Z. 13: Nachträglich wird die Vermutung orphischer Uebermittlung zur Gewißheit erhoben durch die Ausführungen von R. Eisler in der reichen und kühnen Förschung „Orphisch-dionysische Mysterien-Gedanken in der christlichen Antike“, Leipzig 1925, S. 55 ff.

Die Wende der Zeiten.

1. Augustus.

S. 13 Z. 6 ff.: Paraphrase von Vergil Ekloge 4. — Ueber das zugrundeliegende Sibyllinum und den ganzen Fragenkreis der „Geburt des Kindes“ vgl. das gleichnamige Buch von *Eduard Norden*, Berlin 1924. Dort auch die ältere Literatur. (Nachträglich tritt hinzu *W. Weber*, Der Prophet und sein Gott, eine Analyse der Vergilischen Dichtung und der reli-

giösen Stimmung der augusteischen Zeit.)

S. 13 Z. 15 f.: Paraphrase von I. Makk, 4, 46.

S. 13 Z. 20 f.: Julius Marathus bei Sueton, Augustus c. 94.

S. 13 Z. 23 ff.: Sueton *ibid.*; die Vorzeichen der Atia nach Asklepiades von Mendes, der in den im Text wiedergegebenen wie in einigen anderen Zeichen (Kindermord!) bekannte Züge älterer Legenden (Pla-

ton, Alexander u. a.) auf den neuen Weltherrscher überträgt. Für die Göttlichkeit des Augustus und für die religiöse Haltung der Zeit ist es bezeichnend, daß dies und wie früh dies möglich war oder gar erwartet wurde: in seinem Namen sammeln sich alle Zeichen und Wunder. Hätten nicht die Kreise der Gebildeten diesen Glauben geteilt, so hätte Asklepiades nicht in Rom Eingang gefunden und noch weniger hätte ihn später Sueton aufgenommen. — Die Weissagung des Nigidius Figulus berichtet Sueton c. 94 als „allbekannte Tatsache“ (nota ac vulgata res). — Die gleiche Erzählung mit geringen Abweichungen bei Dio Cassius XXXV c. 1.

S. 14 Z. 15 Augustus-Legende: So zuletzt *W. Deonna*, *La Légende d'Octave-Auguste*, Dieu, Sauveur et Maître du Monde. *Revue de l'histoire des religions*, T. 83, p. 32 sq. et 163 sq., T. 84, p. 77 sq. — Den neuesten Theologen wie den Religionswissenschaftlern unter den Philologen sind die im Text gegebenen Tatsachen naturgemäß bekannt (vgl. etwa *Deißmann*, *Licht vom Osten*, und die Arbeiten von *Boll*, *Norden*, *Reitzenstein*); aber es bleiben für sie Tatsachen des theologischen Bezirks. Die Historiker überschauen oder leugnen sie zumeist; vgl. etwa den Artikel „Augustus“ (s. v. Julius) bei *Pauly-Wissowa-Kroll*, *Realencyclopädie*, oder gar die neueste Darstellung der augusteischen Zeit von *Hermann Dessau*, *Geschichte der römischen Kaiserzeit I*, Berlin 1924. Ihr zweiter Absatz beginnt: „Kein Zeichendeuter, kein Prophet hätte dem jetzt Allmächtigen bei seiner Geburt ein solches Aufsteigen weissagen kön-

nen.“ Diese Umkehr der historischen Wahrheit ist das Ergebnis und der Abschluß des gerühmten Jahrhunderts der kritischen Wissenschaft — tragisch durch die Person dieses Historikers, dessen entsagungsreicher Arbeit die lateinische Inschriftenkunde nach Mommsen das meiste verdankt. — Ein ähnliches Schicksal wie Augustus widerfuhr seiner Mutter. Alle Schmähworte werden geglaubt, alle „Legende“ als „höfische Schmeichelei“ erklärt. Aber Tacitus, der doch gewiß nicht im Verdacht des „Byzantinismus“ steht, rühmt sie neben Cornelia, der Mutter der Gracchen, und Aurelia, der Mutter des Caesar, als römisches Vorbild mütterlicher Erziehung (Dial. 28).

S. 14 Z. 10 v. u. bis S. 15 Z. 2: Sueton, *ibid.* c. 94; Dio Cass. 45, 2.

S. 15 Z. 3 ff.: Sueton c. 95; Dio Cass. 45, 4.

S. 15 Z. 6 ff.: Kommentar des Servius zu Vergil, Ekl. 9, 47, und Kommentar des Servius Dan. zu Vergil *Aeneis* X 272. Die erste Stelle ist viel zitiert, die letzte lautet: hic (i. e. alter cometes qui vero cometes appellatur) dicitur apparuisse eo tempore quo est Augustus sortitus imperium; tunc denique gaudia omnibus gentibus futura sunt nuntiata. — Ueber den Kometen des Jahres 44 vgl. die ausgezeichneten Ausführungen von *Bouché-Leclercq*, *L'Astrologie grecque*, Paris 1899, p. 548, 5. Ferner *Gardthausen*, *Augustus*, Leipzig 1891, Bd. II, S. 24 f. Die letzte Behandlung bei *Gundel*, s. v. Kometen in *Pauly-Wissowa-Kroll R.E.*, führt die oben wiedergegebene Stelle zum Jahre 44 nicht an (*ibid.* Bd. XI, Spalte 1186), obwohl andere Aussagen des gleichen Zusammenhangs in Spalte 1175 be-

nutzt sind. Der Ausdruck „sortitus imperium“ läßt indessen nur die Deutung auf dieses Jahr zu.

S. 15 Z. 22 ff.: Ueber Caesars Gott-Königtum und den Grund seines Scheiterns vermittelt *Friedrich Gundolf*, Caesar. Geschichte seines Ruhmes, Berlin 1924, S. 23 f., das tiefste Wissen.

S. 16 Z. 4 ff.: Ueber die Bedeutung des Namens „Augustus“ vgl. zuletzt *V. Ehrenberg*, Monumentum Antiochenum, Klio, Bd. 19, S. 207 ff., auf der Grundlage von *W. Ottos* Artikel im Thesaurus. Auch dort ist jedoch der religiöse Gehalt noch weit unterschätzt. — Meist übersehen wird die sehr wichtige Stelle *Philon*, Leg. ad Gai. § 21; *ibid.* § 22 Anfang. *πρῶτος ὀνομασθεὶς σεβαστὸς* z. τ. λ. vgl. auch *ibid.* § 22 Anfang.

S. 16 Z. 7 ff.: Sueton c. 79.

S. 16 Z. 13 ff.: Sueton *ibid.*; dazu Horaz IV 5, 5—8.

S. 16 Z. 19 ff.: Vergil, Ekloge I 8.

S. 16 Z. 21 ff.: Horaz III 5 Anfang. Verwandt Poperz V 6, 13—14. Vergil *passim*. Wir notieren nur die in unserem Zusammenhang wichtigsten Stellen, die sich beliebig vermehren ließen. Vgl. etwa die — unvollständige — Zusammenstellung in dem später zu nennenden Werk von Wendland.

S. 16 Z. 8 v. u. ff.: Horaz IV 5, 17, sq. — Vollkommene Parallele: Inscriptions in the British Museum Nr. 994. Und verwandt auch der Schluß des bei *Philon* Leg. ad Cai. überlieferten Hymnus. (Vgl. auch von jüdisch-messianischem Boden aus die parallele Schilderung des Erdreiches: *Philon*, De praemiis et poenis, § 15 bis 20!

S. 16 Z. 5 v. u. ff.: Vgl. *Tibull* II 5,

besonders 79—106.

S. 17 Z. 2 ff.: Sueton c. 98.

S. 17 Z. 8 ff.: Einige ¹Belege bei *W. Otto*, Augustus Soter. (Hermes Bd. 45 S. 458 ff.) — Dieser ausgezeichnete Aufsatz sah richtig den religiösen und den monarchischen Charakter der augusteischen Herrschaft; den modernen Wahn von dem im Grunde republikanischen Herzen des Augustus hat er nicht ausrotten können. — Sämtliche, im Jahre 1911 bekannten Belege sind gesammelt bei *Hubert Heinen*, Zur Begründung des römischen Kaiserkultes. Klio XI, S. 139 ff.

S. 17 Z. 16 ff.: *Dittenberger*, *Orientis Graeci inscriptiones selectae* II 532, Z. 9—10. Vgl. auch Horaz Epist. II. 1, 15 f. und *Heinen* a. a. O. S. 167 Anm. 4.

S. 17 Z. 21 „Gottessohn“: *ibid.* I 328, 3; II 470, 13; II 532, 1; ferner *Dittenberger*, *Sylloge Inscriptionum Graecarum*. 3. Aufl. Nr. 768. 769. 778. 780. 785, 19 u. a.

S. 17 Z. 21 „Gott aus Gott“: *Dittenberger* II 655, 1 und *Oxyrhynchus Papyri* 1453, 11.

S. 17 Z. 22 „Heiland“: II 657, 1; weitere Belege bei *Otto* a. a. O.; dazu JG n. 1836.

S. 17 Z. 22 „Wohltäter“: II 657, 1; Sylloge 778, 1; JG VII n. 1836; *Philon* Leg. ad Gai. § 22 Anfang.

S. 17 Z. 25 ff.: *ibid.* II 458; dazu *Mommsen* und *v. Wilamowitz-Möllendorff* in Mitteilungen des archäolog. Instituts Athen, Bd. 24 S. 275 ff. Ferner *Keil-Premmerstein*, Bericht über eine zweite Reise in Lydien, Wien 1911, S. 80.

S. 17 Z. 2 v. u.: Unsere Uebersetzung übergeht die durch den Gesetzescharakter veranlaßten, für un-

sern Zusammenhang unwesentlichen Teile der Inschrift, hält sich aber im übrigen streng an den Wortlaut. — Bisher stellt *A. Harnacks* Aufsatz: „Als die Zeit erfüllet war“ (in „Reden und Aufsätze“ Bd. I, S. 301 f.) sowie *Harnacks* Wiedergabe in „Dogmengeschichte“, 4. Aufl. I S. 137 Anm. unseres Wissens den einzigen größeren Uebersetzungsversuch dar. Teile noch bei *Lietzmann*, *Der Weltheiland*, Bonn 1909, S. 14.

S. 18 Z. 17 f.: Die letzte Apposition ist aus Zeile 49—50 genommen und nachgestellt.

S. 18 Z. 20 ff.: Vgl. Anm. zu S. 16 Z. 8 v. u. — Die Inschrift ist leichter zugänglich bei *Mommsen-Wilamowitz* a. a. O. S. 293 und bei *Wendland*, *Die hellenistisch-römische Kultur*, Tübingen 1912, S. 410.

S. 18 Z. 6 v. u.: Der Schluß der Inschrift fehlt, der Sinn ist dennoch deutlich: ein neues Fest des Heiland Augustus wird verordnet.

S. 19 Z. 11 v. u. ff.: Sueton c. 100. Dio Cass. LVI, 46. — Es ist im Text, da es sich nicht darum handelt, eine Gesamtgeschichte des Heilands Augustus (geschweige des Kaisers Augustus) zu geben, nur eine kleine Auswahl der überlieferten Weissagungen und göttlichen Zeichen angeführt, eben so viele, als nötig waren, um die Luft der Zeitenwende zu beschwören und die einzige Gegen-Figur Christi sichtbar zu machen.

S. 21 Z. 9 v. u. ff.: Vgl. *v. Domaszewski*, *Geschichte der römischen Kaiser*, Bd. I S. 234 Schluß. Der von uns gekennzeichnete messianische Charakter des Augustus tritt bei *v. Domaszewski* zurück; doch ist sein Augustusbild das Einzige, das die ganze Größe des mächtigen Herr-

schers enthält und widerspiegelt. „Geheimnisvoll“, sagt er (S. 248), „wie die Natur an ihren Werken schafft, erscheint sein eigenes Wirken.“ Das gibt das Wesen des Augustus.

Nachtrag zu S. 20 Z. 5 ff.: Wie im vierten Jahrhundert auch bei den antiken Autoren das Bild des Augustus zum Bild des Cäsar steht, ist sehr anschaulich zu fassen im *Breviarium des Eutropius*. Von Cäsar blieb die Erinnerung seiner Siege, Augustus aber, der Caesar, ist *deo similis putatus*.

2. Jesus.

S. 24 Z. 1 f.: Marc. 12, 17; Matth. 22, 21; Luk. 12, 25. Vgl. Römer 13, 7.

S. 24 Z. 18: Marc. 10, 42 ff.; Matth. 20, 25 ff.; Luk. 22, 25 ff.

S. 24 Z. 22 ff.: Marc. 1, 15. Im Wesentlichen gleich: Matth. 4, 17. 10, 7; Luk. 10, 9.

S. 24 Z. 4 v. u. ff.: Matth. 10, 34.

S. 26 Z. 13 f.: Mc. 1, 17. Auch bei Matth. 4, 19 sind die beiden Herrenworte unmittelbar verbunden. Es unterliegt danach keinem Zweifel, daß das öffentliche Auftreten Christi, vielleicht ausgelöst durch das Zeichen der Taufe (Marc. 1, 11; Matth. 3, 17; Luk. 3, 22), mit der Predigt vom Himmelreich und der Berufung des Petrus und seines Bruders beginnt.

S. 26 Z. 4 v. u. ff.: Marc. 3, 21.

S. 26 Z. 1 v. u.: Marc. 6, 4; Matth. 13, 57. In unserem Zusammenhang ist für die Erkenntnis der historischen Tatsachen wesentlich, daß es nicht heißt (wie gewöhnlich zitiert wird): „Der Prophet gilt nichts in seinem Vaterlande“, sondern mindestens *ἐν τῇ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*. So bei Matthäus. Markus hat

dazwischen noch καὶ ἐν τοῖς συγγενέσιν, „und bei seinen Anverwandten“. Dies ist gewiß die echte Fassung, und Matthaeus bringt, wie vielfach, das Herrenwort in einer milderen, seiner jüdischen Umwelt weniger anstößigen Form. Lukasschließlich beseitigt jeden Anstoß und hat nur noch „kein Prophet ist willkommen in seinem Vaterlande“ (Luk. 4, 24).

S. 27 Z. 2 f.: Markion zu Luk. 23, 2. Bei Epiphanius Panarion Haer. ed. Holl. 42, 11, 6 schol. 70. Vgl. dazu in der ausgezeichneten Zusammenstellung von Hennecke, Neutestamentl. Apokryphen, 2. Aufl. S. 71, wo diese Anklage in enkratitischen Zusammenhang gestellt wird.

S. 27 Z. 6 f.: Marc. 3, 33—35. Vgl. Matth. 12, 48—50. Interessanterweise wieder mit leiser Abschwächung Luk. 8, 20—21. Dagegen in voller Stärke Epiphanius, Panarion Haer. ed. Holl 30, 14, 5 — dem Zusammenhang nach aus dem Ebioniten-Evangelium. — Parallelstellen aus Johannes sind hier wie vorher und nachher nicht angeführt, da die historische Betrachtung zunächst die stärker zeitgenössischen Evangelien heranzuziehen zwingt, da ferner die Spiritualisierung der Heilsgeschichte im Johannes-Evangelium bereits eine erste Umdeutung des wirklichen Geschehens darstellt (über die Gründe der stärkeren Ursprünglichkeit des Marcus vgl. später im Text S. 35) u. a.

S. 27 Z. 12 ff.: Matth. 8, 20—21; Luk. 9, 59—60.

S. 27 Z. 14 ff.: Matth. 10, 35.

S. 27 Z. 18 ff.: Matth. 10, 21.

S. 27 Z. 25 ff.: Martyrium Petri ed. Lipsius c. 10 = Actus Petri cum

Simone ed. Lipsius c. 39.

S. 28 Z. 8 ff.: Allzusehr verführt noch immer Wortgleichheit zur Deklung von Formen, Gefühlen, Begriffen verschiedener Perioden. Vergleichende Betrachtung der Kulturkreise hat hier noch viel fruchtbare Arbeit zu leisten. — Ueber die „Liebe“ und insbesondere die christliche Liebe ausgezeichnete Ausführungen in verschiedenen Schriften Max Schelers.

S. 29 Z. 17 ff.: Origenes, Contra Celsum ed. Koetschau VI 77 u. a.

S. 29 Z. 25 f.: Origenes, l. c. II 64.

S. 29 Z. 11 v. u. f.: Marc. 9, 2 ff.; Matth. 17, 1 ff. Vgl. auch Actus Petri cum Simone c. 20. S. 29 Z. 6 v. u. ff.: Pseudo-Clementinen ed. Gersdorff XVII, übersetzt bei Hennecke S. 158. — Wir haben die betreffende Stelle in den Text aufgenommen, da sie in Ton, Inhalt und Form einen durchaus echten Eindruck macht. Dem zweiten Jahrhundert galten die „Kerygmata Petru“ für eine echte Schrift des Apostels — sollte nicht dies daran richtig sein, daß sie eine echte Tradition benutzen?

S. 30 Z. 15 f.: Es gibt kein deutsches Wort, das den Inhalt von μετανοεῖτε ganz wiedergibt. „Tut Buße“, der alte Ruf der Propheten Israels ist wohl darin enthalten, aber die Evangelien zeigen, daß gerade bei Jesus das Wort stärker eine Aufforderung zum neuen Leben ist als zum Bußetun an sich, daß Bußetun höchstens den Durchgang, nicht selbst die geforderte neue Lebensform darstellt. Man kann Jesu Worte niemals tatsächlich genug nehmen!

S. 30 Z. 1 v. u.: Jesaja 41, 25. — Daß Daniel 7, 13 u. a. im Judentum die eigentliche Vorstellung des Mes-

sias geformt habe, können wir nicht zugeben. Für das offizielle Judentum ist der Messias „Sohn Davids“. Wäre dies nicht vorherrschend, hätten Matthaeus und Lukas sich gewiß die schwierige Genealogie erspart (so wie Johannes sie konsequent streicht!).

S. 32 Z. 14 ff.: Vgl. aus der klassischen Zeit etwa *Pindar* fr. 137, auch Clemens Alex., *Stromata* III, Cap. III 17, der hier wie stets ein feines Gefühl für historische Verwandtschaft zeigt; ferner *Sophocles* fr. 753 und fr. 805 (*Tragicorum graec. fragmenta* rec. Nauck). — Die beste moderne Behandlung der griechischen Mysterien bei *Rohde*, *Psyche. Die antiken Mysterien* als „Vorschule“ der christlichen zuletzt bei Dr. *Odo Casel*, O.S.B. *Die Liturgie als Mysterienfeier. Ecclesia orans. Bd. IX.* (Nachträglich tritt ergänzend und berichtend zu *Rhode* das oben (zu S. 6) genannte Werk von *Eisler*.)

S. 32 Z. 2 v. u. f.: Auch hier gibt Marcus (14, 22 ff.) den historischen Verlauf. Lukas, etwas später und in Kenntnis der weiteren Entwicklung, ergänzt die Herrenworte durch die ausdrückliche Aufforderung (22, 19) „tut dies zu meinem Gedächtnis“, die sich ebenso bei dem Gewährsmann des Evangelisten, dem Apostel Paulus, finden (Kor. I, 11, 23). Die Zufügung ändert nichts; denn der Sinn von Christi Handlung ist dies immer gewesen. — Warum es nötig ist, an der Authentizität von Christi Worten zu zweifeln (*Eduard Meyer*, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I S. 179), ist bei einem Historiker schwer verständlich. Daß die ganze Einsetzung des Abendmahles von vielen Theologen auf eine Vision des *Paulus* und heidnisches Vorbild

zurückgeführt wird, ist nur als Auswuchs der „Quellenkritik“ erklärlich. Nur folgerichtig ist dann die Meinung eines berühmten Theologen, der darum die Abendmahl-Setzung bei Marcus als spätere Interpolation ansieht.

S. 34 Z. 3: Die Deutung der Kreuzes-Inschrift ist schwierig — aber Verachtung der Juden kann nur eine tendenziöse Darstellung darin finden. Es ist dies eine bedauerliche Verderbnis des genannten bedeutsamen Werkes von *E. Meyer*, das zu Unrecht wegen seiner auf der Hand liegenden Mängel und Grenzen von der theologischen Kritik stark ablehnend behandelt wurde, während doch zum erstenmal dort die geschichtliche, religiöse, religionsphilosophische Umwelt der Evangelien richtig gesehen (vor allem in Band II), auch der historische Kern der Heilsgeschichte klar herausgehoben und mit größerem Verständnis analysiert ist, als es führende Theologen und Philologen der letzten Generation zeigten. Wir können daher für die ersten Kapitel vielfach auf Meyers ergänzende und stützende Darlegungen verweisen. Indessen gerade die Deutung der Kreuzesinschrift zeigt eine von Meyers Grenzen. Ehe nicht nachgewiesen wird, daß die Römer ihre Rechtshandlungen mit Nebenzwecken beluden und ihre Sentiments darin zum Ausdruck brachten, wird gerade der Historiker die Kreuzesinschrift wörtlich und tatsächlich nehmen müssen. Jesu Einzug in Jerusalem und seine Begrüßung als „König“ war für die Römer ein Aufruhr und als falschen König der Juden haben sie, durch die Aeltesten aufmerksam gemacht, Jesum gekreuzigt. Daß dies der Hergang

war, wird nicht nur wahrscheinlich durch historische Parallelen wie Aufstand und Ende des Bar Kochba, sondern wird u. E. zur Gewißheit durch zwei Evangelienstellen. Erstens spricht die viel erörterte Stelle Marc. 15, 4 von Barabbas als einem derjenigen, die „bei dem Aufstand“, „εν τῇ σιδήσει“ gefangen genommen waren, was u. E. nur auf den Einzug in Jerusalem gedeutet werden kann. Zweitens gilt Jesus als König von Israel nicht nur den begeisterten Rufern beim Einzug, sondern fraglos auch noch den Gläubigen nach seinem Tode; dies allein erklärt Grund und Sinn der ausführlichen Schilderung der Gegenwehr der Juden gegen die Kreuzesinschrift im Johannes-Evangelium. Daß eine römische Tradition das Bild Jesu als „Führer im Aufstand“ festhält, geht aus dem später gegebenen Celsus-Zitat hervor. (Wir gehen hier wie stets von der Annahme aus, daß die Ueberlieferung *wahr* ist — eine Annahme, die aus nur absolut zwingenden Gründen aufgegeben werden darf. Wir geraten damit freilich in Gegensatz zu einer verbreiteten wissenschaftlichen Uebung, die Schwierigkeiten des Verständnisses zunächst durch Aenderung des Textes beheben zu sollen glaubt. Aber wenn selbst ein Gelehrter vom Rang Boussets die Kreuzesinschrift für fromme Fälschung der Christen erklärt, so zeigt dies krasse Beispiel deutlich die Folgen einer unzulänglichen Methode.) — Zusatz: Diese u. E. zweifelsfreie Auslegung findet

eine unwiderlegliche Bestätigung, wenn die slawische Version des Josephus, deren Uebersetzung Dr. Rob. Eisler freundlicherweise uns im Manuskript zugänglich macht, auf echten Vorlagen beruht. Dies ist ohne nähere Angaben nicht endgültig zu beurteilen, aber für die Ergänzungen des zweiten Buches unmittelbar wahrscheinlich. Sehr merkwürdig wäre es, wenn auch die Ergänzung des 6. Buches historisch ist. Hing wirklich über dem Aufstieg zum Tempel eine Tafel, die sagte: „Jesus habe als König nicht regiert, sondern sei gekreuzigt worden“, so muß auf eine noch sehr viel größere Bedeutung der judenchristlichen Bewegung auch in Jerusalem geschlossen werden, als sie nach Josephus und Apostelgeschichte bisher anzunehmen war.

S. 34 Z. 17 ff.: Zusatz: Wir lassen diesen Satz unverändert stehen, obwohl Eisler die *σιδήσει* für den ersten Versuch der Verwirklichung der Civitas Dei hält. Aber so sehr immer wieder betont werden muß, daß das Königreich Gottes, das Jesus verkündete, wie jedes seiner Worte eine volle Wirklichkeit ist und meint, so gibt es doch keinen Augenblick seines Lebens, in dem er das Ende der Zeiten, das Endreich und seine Endherrschaft, gewaltsam herbeiführen zu können oder gar bereits vorhanden glaubt. Gerade daß es naht und doch noch nicht eintrat, das ist die Grundlage von Jesu erschütterndem Aufschrei am Kreuze.

1. Petrus und die Gründung der Kirche.

S. 35 Z. 2: Matth. 16, 18. — Es gehört zu den Unbegreiflichkeiten moderner, „kritischer“ Bibelforschung, daß selbst der verehrungswürdige Nestor der deutschen protestantischen Theologie den Spruch „καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν“ als spätere Interpolation ansieht. (Sitzungsberichte d. Pr. Akad. d. Wiss. Berlin 1918. „Der Spruch über Petrus als den Felsen der Kirche.“) — Richtiger E. Meyer, a. a. O. I S. 112. Auch Meyers Ansicht von der „Jugend“ der Stelle ist zumindest unbeweisbar. Holl (Ber. Berl. Akad. 1921 „Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde“) sieht in der Vermischung der Bilder den Beweis dafür, daß kein echtes Herrenwort vorliegt — indessen teilt auch er es der Urgemeinde zu.

S. 36 Z. 15: Die Bedeutung Petri ist sehr deutlich gezeichnet schon Apostelgeschichte 1, 15 ff.

S. 36 Z. 3 v. u. ff.: Paulus, Kor. I 15, 7.

S. 37 Z. 1 ff.: Vgl. Paulusbriefe passim; AG (= Apostelgeschichte); Josephus Arch. XX 200 f. Dazu E. Meyer a. a. O. III 222 ff.

S. 37 Z. 19 f.: Joh. 21, 20.

S. 37 Z. 5 v. u. f.: Marc. 1, 30 f.; Matth. 8, 14 f.

S. 37 Z. 1 v. u.: Comm. in Evangelium Matth. XV 21 f. Ed. Lommatzsch.

S. 38 Z. 4: Marc. 10, 28—30; Matth. 19, 27—29.

S. 38 Z. 11: Kor. I. 9, 5.

S. 38 Z. 12: Clemens Alexandrinus,

Salin, Civitas Dei.

Strom. VII, cap. XI 63. — Neuerdings ist (nach Hennecke a. a. O. S. 119) von Hort und Mayor die Vermutung ausgesprochen worden, daß die angeführte Stelle auf Petrus selbst zu beziehen sei; der Eingang von § 64 macht das sehr unwahrscheinlich und veranlaßt uns zur Beibehaltung des überlieferten Textes.

S. 38 Z. 2 v. u. f.: Clem. Alex. Strom. III, cap. IX 63. Die enkratitische Auslegung des Wortes in der Quelle des Clemens, dem Aegypter-Evangelium, läßt durchaus die Möglichkeit offen, daß das Wort echt ist und in andrem Zusammenhang stand. Auch bei Clemens sind Wort und Auslegung getrennt. (Bedenklich macht freilich Matth. 5, 17. Aber mit mindestens dem gleichen Recht, wie in dem Clemens-Wort eine enkratitische, könnte man in dem Matthäus-Wort eine judenchristliche Zutat sehen, da das Matthäus-Wort ohne Parallele in den andern Evangelien und schwer vereinbar mit Marc. 2, 27 ist.)

S. 39 Z. 18 ff.: AG 1, 15 beziffert die Zahl der Gläubigen vor dem Pfingstwunder auf etwa 120.

S. 39 Z. 22 f.: AG 2, 41.

S. 39 Z. 24: AG 4, 4. — Auch die Ziffern 3000 bzw. 5000 sind gewiß nicht authentisch; aber daß das Wachstum außerordentlich schnell war, bewies auch ohne Zahlenangabe die ganze Apostelgeschichte. — Vgl. dazu jetzt den Schluß der Anm. zu S. 34 Z. 1.

S. 39 Z. 11 v. u.: AG 4, 37 und 5, 1 ff.

S. 39 Z. 9 v. u. ff.: AG 2, 42 ff. Vgl. auch 4, 32—37.

S. 41 Z. 14 f.: Vgl. AG 11, 29 f.;

12, 25; 24, 17; Gal. 2, 10; Kor. I, 16, 1—4; II 8, 4; II 9, 1; II 9, 12; Röm. 15, 26. — Vgl. zur Frage der Kollekte *Holl* a. a. O.

S. 42 Z. 12 ff.: *Clementina* ed. *Lagarde*, *Epistola Petri*. p. 5 A; vgl. ebenda p. 9 B, sowie die bekannten Stellen bei *Eusebius*.

S. 42 Z. 15 f.: *ibid.* p. 9 B.

S. 43 Z. 11: Kor. I 12, 4—28; Röm. 12, 6—8 u. a. Vgl. zum folgenden *E. Meyer*, *passim*.

S. 43 Z. 12: AG 11, 30; 13, 1; 14, 23; 15, 2; 15, 4; 15, 22 f.; 16, 4 u. a. — Eine Anknüpfung an jüdische Gebräuche ist dabei selbstverständlich. Aber bezeichnend für die völlig andere Auffassung ist schon der neue Name: bei den Juden heißen der Regel nach die Ältesten der Gemeinde *ἄρχοντες*, ihr Vorsteher *πρωτοσύνης*, der Vorsteher der Synagoge *ἄρχισυνάγωγος*. Und entscheidend ist die völlig neue, im Text dargestellte Entwicklung von Gnadenamt und Dienstleistung. — Wir können uns daher auch der Unterscheidung einer jüdisch-syrischen Presbyterial- und einer römisch-griechischen Episkopalverfassung, die *Lietzmann* versucht (*Ztschr. f. wissenschaftl. Theol.* Jahrg. 55, S. 97 ff.) nicht anschließen — sie scheitert u. E. schon an AG 20, 17 zusammen mit 20, 28 —, einem Zeugnis der Vermischung in apostolischer Zeit. Die großen Versuche einheitlicher Deutung von *Harnack*, *Sohm* u. a. zerbrechen ebenso u. E. nicht an den Lücken der Quellen, sondern an der Tatsache, daß ursprünglich keine festen Ämter, keine feste Verfassung vorhanden war.

S. 44 Z. 10, „Verwaltung“: *ἀντιλήμψεις*. — *E. Meyer* a. a. O. III S. 252, Anm. 3, stellt mit Recht als

wörtliche Uebersetzung „Empfangnahme“ fest. — Wer im Krieg war und dort manchen „Empfang“, von Essen usw. nämlich, mitgemacht hat, wird die Wortwahl sofort verstehen: *ἀντιλήμψεις* hält den *naturalen* Charakter der Verwaltung fest, die eben ursprünglich im Annehmen von Spenden und Geldern und in ihrem Austeilen an die Gesamtheit der Gemeinde nach ihrer Bedürftigkeit bestand.

S. 44 Z. 21 „frohe Botschaft“: Kor. I 15, 1.

S. 44 Z. 21 ff.: Kor. I 15, 3—5. Vgl. dazu *E. Meyer* a. a. O.

S. 44 Z. 9 v. u. f.: Marc. 6, 7—11; Luk. 10, 1—16; Matth. 10, 6—42.

2. Paulus und die Katholisierung der Kirche.

S. 45 Z. 5 ff.: AG 10.

S. 45 Z. 25: Des Petrus Leben, Lehren und Sterben in Rom sollte durch das Zeugnis des Clemens-Briefes für jeden Historiker so über jeden Zweifel erhaben sein, wie es für den gläubigen Katholiken durch die Tradition der Kirche der Fall ist. Statt dessen ist, wie *Lietzmann* (*Petrus und Paulus in Rom*, Bonn 1915, Vorwort) mit Recht feststellt, die ganze Frage durch Jahrhunderte unter konfessionellem Gesichtspunkt betrachtet worden, „derart, daß die negative Beantwortung der protestantischen Theologie ebenso eine Selbstverständlichkeit war, wie das Gegenteil den Katholiken“. — Es steht mit Gewißheit zu hoffen, daß diese Uebersteigerungen der „Kritik“ bald unmöglich sein werden und daß einer kommenden Generation dieser ganze Hexensabbat so unverständlich erscheinen wird wie schon uns

heute die Tatsache, daß noch vor kurzem die Existenz Jesu in Frage gestellt werden konnte.

S. 46 Z. 4: Inferno XIX, 93.

S. 46 Z. 15: Luk. 22, 32.

S. 46 Z. 2 v. u.: Wir wissen aus eigener und aus der Freunde Erfahrung, wie tiefe Wurzeln Dürers Bild geschlagen. In der protestantisch-theologischen Literatur ist Dürers Einfluß auf die Paulus-Vorstellung mit Händen zu greifen; meist ist er im Unterbewußtsein wirksam, bisweilen ist er bewußt und wird ausdrücklich darauf verwiesen.

S. 47 Z. 6: Joh. 18, 10. — Daß der Jünger in den drei frühen Evangelien keinen Namen trägt, ist auffallend und läßt vermuten, daß erst nachträglich Petrus an die Stelle des namenlosen Jüngers tritt. Aber bewaffnet ist in jedem Fall Petrus *wie alle Jünger* gewesen (vgl. Luk. 22, 49).

S. 47 Z. 10 ff.: Acta Pauli et Theclae 3 (Acta apostolorum et Lipsius I, p. 237). Ueber den geschichtlichen Wert dieser Zeichnung ist viel geschrieben; vgl. zuletzt *E. Meyer* a. a. O. III, S. 413, und *Hennecke* a. a. O. S. 128. Wir halten diese Beschreibung für völlig übereinstimmend mit dem eigenen Bild, das Pauli Briefe geben. Zudem hätte ein Werk, das aus Liebe zu Paulus geschrieben ist, gewiß als Idealbild sich einen anderen Menschen konstruiert, wenn nicht die historische Ueberlieferung bestanden hätte. An deren Richtigkeit würde niemand zweifeln, wenn es sich um ein Zeugnis der Profangeschichte handelte. In Wirklichkeit aber ist gerade im angehenden Christentum die Bewahrung und mündliche Weitergabe besonders gepflegt (vgl. zumal Papias, aber auch Clemens Alex.).

— Zu beachten ist auch, daß auf dem römischen Sarkophag des Junius Bassus die Gestalt des Paulus völlig der Zeichnung der Acta entspricht, mithin im 4. Jahrhundert trotz fortschreitender Romanisierung die gleiche Auffassung herrscht. (Vgl. die Abbildung bei *A. de Waal*, Der Sarkophag des Junius Bassus in den Grotten von St. Peter, Rom 1900, und zuletzt bei *Achelis*, Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten, 2. Aufl., Leipzig 1925.)

S. 47 Z. 15: AG 9, 15 *σκεῦος ἐκλογῆς*; in der lateinischen Uebersetzung: *vas electionis*; bei Dante Inferno II 28: *Vas d'elezione*.

S. 49 Z. 21 ff.: Vgl. u. a. Gal. 1, 6—10; 2, 11—14; 5, 3—6; Kor. I 9, 1—2; Kor. II 11, 4—5; 12, 11—12.

S. 50 Z. 9 f.: Gal. 1, 16 f.

S. 50 Z. 10 ff.: *ibid.* 1, 18.

S. 50 Z. 15: *ibid.* 2, 1 f.

S. 50 Z. 20 f.: AG 15, 29.

S. 50 Z. 23 ff.: Gal. 2, 7.

S. 51 Z. 6 f.: AG 11, 26. — Der Wortlaut macht es wahrscheinlich, daß Lukas selbst die im Text gezeichnete Verbindung sah und andeuten wollte. AG 13, 9 bringt in einem nicht unwichtigeren Punkt eine ähnliche Verbindung durch bloße Aufzählung. Vgl. hierzu und zum Folgenden *E. Meyer*, a. a. O.

S. 52 Z. 5: Die Deutung des Namens „Nazoräer“ durch Lidsbarski (zuletzt Zeitschrift für Semitistik, Bd. I, S. 230 ff.) ist bestechend, erklärt aber keineswegs die Bezeichnung „Nazarener“, die sich schon bei Marcus vielfach findet. *E. Meyer* a. a. O. II S. 423 f. bleibt im Recht, wenn er es für wildgewordene Skepsis erklärt, die Existenz eines Ortes Nazareth zu bezweifeln.

S. 52 Z. 22 f.: Vgl. AG 17, 32. Paulus in Athen.

S. 53 Z. 5 v. u. ff.: Kor. I 3, 10.

S. 53 Z. 2 v. u.: Farbenlehre. Ausgabe letzter Hand, Bd. 53, S. 85.

S. 54 Z. 7: AG 13, 9. Vgl. dazu *E. Meyer* a. a. O. III S. 197 und vor allem *H. Dessau*, Der Name des Apostels Paulus. *Hermes*, Bd. 45, 1910, S. 347 ff. Bei Dessau auch die antike Literatur zur Frage der Namenswahl. Die im Text gegebene Deutung im Anschluß an Hieronymus bei Augustinus, *Confessiones* VIII, 4: Paulus vocari amavit ob tam magnae insigne victoriae. — Restlos läßt sich mit unserm Material die Frage nicht lösen. Möglich bleibt, daß Paulus als römischer Bürger neben dem jüdischen Namen Schaul den römischen Namen Paulus von der Geburt an führt, aber erst jetzt von dem lateinischen Namen Gebrauch macht, wo er mit den Römern in Verbindung kommt. Dies ist die Ansicht, die Rufinus gegen Hieronymus vertritt (cf. Origenes *Comment. in Ep. ad Rom. Praefatio*. Ed. Lommatzsch VI p. 6 sqq.); indessen ist dies nach der ganzen Anlage der Erzählung des Lukas wenig wahrscheinlich. Denkbar wäre auch, daß die Römer Saul wegen seiner Gestalt Paulus, den „Kleinen“, nennen und Paulus den Namen sich gefallen läßt; jedoch hätte er ihn dann gewiß nicht mit solcher Ausschließlichkeit geführt. Gänzlich in die Irre geht die andere Deutung des frühen Christentums, der auch Augustinus zunächst anhängt: Paulus habe als der geringste, der kleinste der Apostel den Namen gewählt; davon hätte Paulus dann nicht geschwiegen. Diese letzte Deutung ist wohl über-

haupt nur dort möglich, wo die Paulus-Briefe nicht in der Originalsprache, sondern in lateinischer Uebersetzung gelesen wurden.

S. 54 Z. 6 v. u. ff.: 8, 2.

S. 55 Z. 4 ff.: Gal. 5, 3. — Die relativ ausführliche Behandlung des paulinischen Nomos-Begriffes wird erforderlich durch die heute verbreitete Annahme, er sei im Wesentlichen stoischen Ursprunges und Inhaltes.

S. 56 Z. 1 f.: Kor. I 7, 20.

S. 57 Z. 18 ff.: Kor. I 6, 1. — Zum Folgenden vgl. Kor. I 5, 9—13 und I 6, 1—20.

S. 57 Z. 22 ff.: Römer 13, 1. — Das ganze Kapitel ist sehr auffallend, da es die neuen christlichen Namen zur Bezeichnung und Bestätigung der weltlichen Ordnung verwendet.

S. 58 Z. 22 ff.: Vgl. u. a. Kor. I 2, 6—10. Die neue σοφία ist σοφία θεοῦ, sie ist ἐν μυστηρίῳ verborgen, keiner der Herren des gegenwärtigen Aion hat sie erkannt. Die antike σοφία ist σοφία ἐν θρόνῳ. — Auch hierüber treffende Bemerkungen bei *E. Meyer* a. a. O.

S. 59 Z. 15 ff.: Kor. I 1, 26—28.

S. 59 Z. 19: Vgl. u. a. AG 9, 43; 18, 3; Röm. 16, 10; Tim. II 4, 14; Didache.

S. 59 Z. 2 v. u. f.: Marc. 12, 28 bis 31; Matth. 7, 12; Luk. 6, 31; Gal. 5, 12—14; Röm. 13, 8—9; Thess. I 4, 9; Kol. 3, 14.

S. 61 Z. 7: Vgl. Thukydides III 82 f.; dazu *Salin*, Der Sozialismus in Hellas, in „*Bilder und Studien aus drei Jahrtausenden*“. Gothein-Festgabe, München 1923, S. 58 f.; ferner zum Ganzen *Schmalenbach*, Die soziologische Kategorie des Bundes, in „*Die Dioskuren*“ I.

S. 62 Z. 1 ff.: Kor. II 11, 23—25.

— Vgl. auch Clemens ad. Kor. I 5, 5 u. a.

S. 63 Z. 11 v. u. f.: Clemens ibid. 5, 2—3.

S. 64 Z. 1 ff.: Josephus Bellum Jud. VII 218; Cass. Dio. LXVI 7, 2. Dazu *Mommsen*, Römische Geschichte Bd. V S. 539,

Das Wachstum der Kirche.

1. Staat und Kultur des Imperiums im Kampf gegen das Christentum.

S. 65 Z. 4 f.: *Weinel*, Die Stellung des Urchristentums zum Staat, Tübingen 1908, liest, wie heute wohl allgemein erkannt ist, zu Unrecht Stimmung und Auftreten der späteren Märtyrer schon in die Frühzeit des Christentums hinein.

S. 65 Z. 18: Röm. 13, 1.

S. 66 Z. 5 v. u. ff.: Vgl. *Mommsen*, Römisches Strafrecht, Leipzig 1895, S. 569—574.

S. 67 Z. 13 ff.: Vgl. Philon Leg. ad. Gai. § 23 und § 40. — Dazu *Schürer*, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Aufl., Bd. II, S. 302 ff. Zum ganzen Kapitel vgl. außer den bekannten Schriften von *Harnack*, *Sohm*, *Gierke*, und dem dort genannten Schrifttum noch *Friedländer-Wissowa*, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms III.

S. 67 Z. 2 v. u. f.: In diesem Zusammenhang ist wichtig, zu beachten, daß, außer unter Tiberius und Gaius, aller Kampf gegen die Juden entweder durch die Juden selbst ausgelöst ist oder spontan, als Volksbewegung, ohne Zutun Roms, meist gegen den Willen der Statthalter, losbricht.

S. 68 Z. 20 f.: Die Maßnahmen des Tiberius bleiben auf die Stadt Rom beschränkt, die jüdischen Kriege richten sich nur gegen die Aufständischen. Nur selten und kurz ist Rom

gegen die Bekenner des jüdischen Glaubens als solche eingeschritten.

S. 69 Z. 6—16: Tacitus. Annal. XV 44.

S. 69 Z. 7 v. u. ff.: Plinius Epist. X 96. — Die Antwort des Trajan ibid. 97.

S. 70 Z. 5 v. u. „nec nostri saeculi est“: Vgl. dazu zuletzt *W. Weber* in der Festgabe für Karl Müller, Tübingen 1922, von dessen Deutung wir freilich in entscheidenden Punkten abweichen.

S. 71 Z. 22 ff.: Vgl. Plinius IX 96; aus späterer Zeit Tertullian, Apologeticum 42; Origenes c. Cels. III 29 u. a.

S. 73 Z. 24 ff.: Marcus Antonius, ed. Schenkl II 2, 1—3.

S. 74 Z. 18 ff.: Vgl. etwa Tacitus Germ. 33 „urgentibus imperii fatis“ u. a.

S. 75 Z. 6 v. u. ff.: Marcus Antoninus l. l. XI 3, 2.

S. 75 Z. 4 v. u. „nicht aus leerem Eigensinn“: Die Uebersetzung von *μη κατά ἑμὴν παράταξιν* ist strittig. *E. Meyer* a. a. O. III S. 530 übersetzt: nicht bloß auf Kommando. Unsere Uebersetzung hält demgegenüber zugleich die häufigste Wort-Bedeutung fest und gibt einen sehr guten Sinn; denn gerade Trotz und Eigensinn werfen die Römer stets den christlichen Märtyrern vor. Polykarp u. a. (*Meyer* a. a. O. verweist auf Ignatios — aber für Marcus liegt dieses Martyrium zu weit zurück)

könnte hier als Beispiel dem Kaiser gegenwärtig gewesen sein, ebenso wie bei ἀτραγῳδίας das Verhalten des Peregrinus Proteus.

S. 77 Z. 10 f.: *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922, S. 275, zieht aus der richtigen Erkenntnis, daß die ersten Träger des Christentums „wandernde Handwerksburschen“ waren, den unzulässigen und sachlich falschen Schluß, daß das alte Christentum eine „spezifische Handwerkerreligiosität“ war. Diese Kennzeichnung trafe zu auf einige neuere und neueste Sekten — am Wesen Jesu und des alten Christentums trifft sie erstaunlich stark vorbei.

S. 77 Z. 11 ff.: Origenes contra Celsum ed. Koetschau III 55.

S. 77 Z. 16 ff.: *ibid.* III 44, 50, 55; vgl. dazu aus der gleichen Zeit Lukian, mors Peregrini 12 u. a., aus späterer Zeit Minucius Felix, Octavius 8.

S. 77 Z. 21 ff.: *ibid.* III 59.

S. 78 Z. 10 „Anführer im Aufruhr“: *ibid.* VIII 14; man beachte, wie auch Celsus die antike Auffassung vom *Aufstand* Jesu festhält. Vgl. dazu oben die Anm. zu S. 34 Z. 3.

S. 78 Z. 10 f.: *ibid.* VII 53. Vgl. dazu auch Lukian, mors Peregrini 11 und 13.

S. 78 Z. 9 v. u. ff.: *ibid.* VIII 59. Ähnlich für die Zeit bezeichnend ist Lukian, der selbst über die Christen spottet, doch den Alexander von Abonuteichos Christen und Epikuräer in einer Ebene sehen und behandeln läßt (Alexandros 25 und 38), — für Lukian noch ein Ausdruck verlogenster Narrheit, für uns interessant als Merkmal des beginnenden Ausgleichs. (Daß der Alexandros von

Lukian einem Freunde Celsus ob seiner Liebe zur Wahrheit zugeeignet ist, wurde oft bemerkt; die Identität dieses Celsus mit dem Verfasser der „Wahren Lehre“ ist u. E. — trotz K. J. Neumann — nicht bestreitbar. Auch hier richtig *E. Meyer* a. a. O.)

S. 79 Z. 4 f.: *ibid.* VIII 73.

S. 79 Z. 5 f.: *ibid.* VIII 75.

S. 79 Z. 25 ff.: CJL XIII 7754.

Kastell Niederbieber.

S. 79 Z. 7 v. u.: Vgl. dazu unsere früheren Ausführungen im Text sowie *v. Domaszewski*, Die göttlichen Ehren Caesars in „Abhandlungen zur römischen Religion“, Leipzig 1909.

2. Die Kirche in Verteidigung und Aufbau.

S. 81 Z. 10 v. u. ff.: Eusebius, Hist. Eccl. ed. Schwarz III 5, 3. — Dieser Auszug sollte davor bewahren, den Unterschied von Judenchristen und Heidenchristen in der Frühzeit zu übertreiben. In Wahrheit sind zu Beginn beide durch die gleiche Kluft des Glaubens von Juden und Heiden getrennt.

S. 82 Z. 17 ff.: Matth. 4, 8 f.; Luk. 4, 5 ff.; dazu Luk. 10, 18.

S. 82 Z. 21 ff.: Offenbarung Johannis 13—19; das Leichenmahl *ibid.* 19, 17 f.

S. 82 Z. 10 v. u. „als Münze“: Die historischen Beziehungen der Offenbarung sind so groß, daß selbst ein solch kleiner Zug wie die Zuordnung der Bildmünze zum Kaiserkult historisch richtig ist. Tatsächlich trägt die römische Münze erst seit Caesar den Herrscherkopf — ein Ausdruck der tatsächlichen Machtverhältnisse, aber auch wieder ein Zeichen von Caesars Anknüpfen an den Brauch des Orients, der Diadochenreiche.

S. 82 Z. 1 v. u.: *ibid.* 17, 6.
 S. 83 Z. 14 ff.: Tit. 2, 11 ff.
 S. 83 Z. 20 ff.: I. Clem. XIX 2.
 S. 83 Z. 3 v. u. ff.: *ibid.* LX 4 ff.
 S. 85 Z. 13 ff.: Offb. Joh. 3, 17.
 S. 85 Z. 15 ff.: *Hermas vis.* III 6,
 5—7 und *Sim.* IX 29, 4—30, 5; vgl.
 auch *Sim.* II 5 ff.

S. 85 Z. 18 ff. *Jacob.* 5, 1—6. —
 Vgl. zum Ganzen *Weinel* a. a. O.

S. 86 Z. 9 f.: Vgl. im Einzelnen
Harnack, *Die Mission und Ausbreitung*
des Christentums, 4. Aufl., Leip-
 zig 1924. — Ferner für die Geschichte
 der Kirche die bekannten Lehr- und
 Handbücher von Baur, Funk-Bihl-
 meyer, Hase, Hergenröther-Kirsch,
 Neander, v. Schubert u. a.

S. 86 Z. 4 v. u. — S. 87 Z. 2: Di-
 dache 11, 8, unter Benutzung der
 Uebersetzung von *Hennecke* a. a. O.

S. 87 Z. 3 ff.: *Hermas Mand.* XI
 7—16.

S. 87 Z. 14—18: *Didache* 12.

S. 87 Z. 24 ff.: Noch die ganze
 Arbeitswertlehre der Oekonomie des
 19. Jahrhunderts (ganz zu schweigen
 von dem „*ora et labora*“ der Bene-
 diktiner) wurzelt in dieser urchrist-
 lichen Arbeitsethik. Nur verläuft seit
 Adam Smith die Grenzlinie *innerhalb*
 der Arbeit, infolge der Einführung
 des Produktivitätsbegriffs. Für Smith
 ist auch die Tätigkeit des Staats-
 manns, des Künstlers usw. „Arbeit“,
 aber sie ist nicht produktiv.

S. 87 Z. 10 v. u. ff.: *Didache*,
Paulus-Akten, *Hermas*, *Tertullian*,
Origenes u. a.

S. 88 Z. 2 f.: Vgl. *Lukian*, *mors*
Peregrini 15, *Lukian*, *De mercede*
conductis u. a.

S. 88 Z. 10 v. u.: *Didache* 15, 2.

S. 88 Z. 7 v. u.: *ibid.* 13, 3.

S. 88 Z. 5 v. u. f.: Daß *Hermas*

Prophet im Sinn und Stil seiner Zeit
 war, daran sollte nicht gezweifelt
 werden. Wenn es heute gelingt, in
 seiner Schrift eine Fülle von An-
 klängen und Entlehnungen aus grie-
 chischer und jüdischer Literatur fest-
 zustellen, so ändert dies nichts an
 der Echtheit der Vision; sie erst be-
 fähigt den Mann aus dem Volke, die
 Fülle des fremden Stoffes aufzuneh-
 men und zu gestalten.

S. 88 Z. 3 v. u. f.: So ist es wohl
 zu deuten, daß *Hermas* erst auf aus-
 drückliches Geheiß sich vor den Pres-
 bytern setzt (*Vis.* III 1, 8).

S. 89 Z. 2 ff.: *Vis.* II 2, 1.

S. 89 Z. 25 ff.: I. Clem. 42, 3 f.

S. 91 Z. 11 v. u. ff.: I. Clem. 44.

S. 93 Z. 25: *Ign. ad Rom* 3, 3.

S. 93 Z. 26: *ad Smyrn.* 8, 2.

S. 93 Z. 11 v. u. ff.: *ibid.* 8, 1 f. —
 Die Uebersetzung gibt, soweit es
 unter Aufrechterhaltung des Sinnes
 möglich ist, den seltsamen, bald ab-
 gehackten, bald überschwänglichen
 Stil des *Ignatius* wieder.

S. 94 Z. 6 f.: *Ign. ad Magn.* 6, 1.

S. 94 Z. 12 ff.: *Ign. ad Philad.* 4.

S. 95 Z. 1 v. u. „Erinnerungen der
 Apostel“: *Justin apol.* I 66.

S. 96 Z. 4: Daß das Auftreten des
Markion einen entscheidenden Ein-
 schnitt in der Kirchengeschichte be-
 deutet, haben wir uns trotz *Harnacks*
 verschiedentlichen Hinweises (zu-
 letzt in „*Marcion: Das Evangelium*
vom fremden Gott“, 2. Aufl., Leipzig
 1924) nicht überzeugen können. Wenn
Harnack a. a. O. S. 215 erklärt, „die
 altkatholische Kirche muß als ein
 (antithetisches und synthetisches)
 Produkt der Einwirkung *Marcions*
 auf das nachapostolische Christentum
 erscheinen“, so wird u. E. die innere
 Logik der Entwicklung stark unter-

schätzt. Für die Aufstellung des „Kanons“ mag dies gelten — die Kirche ist sehr viel älter und völlig selbständig. Man könnte u. E. mit sehr viel größerem Recht behaupten: Markion versucht zur Unzeit und sehr verfrüht, die lebendige Kirche, die Stellung des Clemens und die Idee des Ignatios als starre Organisation zu verfestigen.

3. Tertullian und das römische Recht.

S. 98 Z. 10: *Troeltsch*, Die alte Kirche, Logos Bd. VI S. 268, der das Wort geprägt hat, sieht selbst richtig die *complexio oppositorum*.

S. 100 Z. 20 f.: *De pallio* 1. — Als Tertullian-Ausgaben wurden in erster Linie *Reifferscheid-Wissowa* und *Rauschen* zugrunde gelegt — wo beide noch unvollständig sind, *Oehler* herangezogen. — Zum Schrifttum vgl. *Bardenheuers* Patrologie.

S. 100 Z. 7 v. u. „Sprache“: *E. Norden*, Die antike Kunstprosa II 588 ff. hat schlagend nachgewiesen, daß von einem afrikanischen *Stil* der Lateiner nicht gesprochen werden kann, eher von einem griechisch-asiatischen. Unsere Textfeststellungen bestehen gleichwohl zu Recht — sie machen die Wichtigkeit einer Sonder-Behandlung der römischen Provinzen deutlich, wozu trotz *Mommsen* bisher wenig geschehen ist.

S. 101 Z. 1 f.: *Epist.* 84, 2.

S. 101 Z. 7 v. u. ff.: Da falsche Originalitätssucht die seltsamsten Behauptungen aufstellen und „beweisen“ läßt, ist es auch in Zweifel gezogen worden, daß Tertullian wirklich Jurist war. Diese „Zweifel“ können als erledigt gelten seit der — ungedruckten — *Heidelberger Dissertation* von *A. Beck*, Der Einfluß der

römischen Rechtslehre auf die Formulierung des katholischen Dogmas bei Tertullian, insbesondere die Frage, ob Tertullian Jurist gewesen ist“ (1924). Dabei hat Beck das vorhandene Material erst zum Teil ausgewertet, die entscheidenden, in Anm. 6—7 genannten Stellen sogar übersehen. Auf ihrer Grundlage glauben wir mit voller Sicherheit die von Beck noch vermiedene Folgerung ziehen zu müssen, daß der Pandekten-Jurist Tertullian und der Kirchenvater identisch sind.

S. 101 Z. 3 v. u. ff.: *Apol.* 28; vgl. *Ad nationes* I 17.

S. 102 Z. 2 ff.: *Apol.* 24. Siehe dazu *Mommsen*, Römisches Strafrecht, Leipzig 1899, S. 569. — In *Apol.* 10 findet sich, nur mit andrem Begriff (*sacrilegium*), die gleiche Unterscheidung.

S. 102 Z. 8 ff.: *Apol.* 2; die Uebersetzung legt zugrunde die *Kellnersche* Uebertragung (in der *Bibl. der Kirchenväter*), die durch *Essers* Anmerkungen erhebliche Bedeutung für das ganze Tertullian-Schrifttum besitzt.

S. 102 Z. 13 ff.: *De praescriptionibus haereticorum*.

S. 102 Z. 15 ff.: Vgl. etwa *De pudic.* 15 (*praescr.*), *ibid.* 22 (*causa*) u. a. m.; dazu die Stellen bei Beck a. a. O.

S. 102 Z. 11 v. u. ff.: Siehe *De paenitentia* 8 und 9 u. a. m.

S. 102 Z. 7 v. u. ff.: *ibid.* 2.

S. 102 Z. 2 v. u. f.: *ibid.* 4.

S. 103 Z. 2 ff.: *ibid.* 4.

S. 103 Z. 9 ff.: *De praescr.* 14.

S. 103 Z. 19 ff.: *De paen.* 6.

S. 103 Z. 11 v. u. ff.: *Harnack*, Dogmengeschichte Bd. I S. 147.

S. 104 Z. 11 v. u. „Propheten“: Vgl. hierzu neuerdings die kühne

Schrift von Erik Peterson, Was ist Theologie? Bonn 1925, insbesondere S. 18 die Kennzeichnung der neuteamentlichen Prophetie. Der Unterschied der Prophetie des Alten und des Neuen Bundes ist von P. in prächtiger Klarheit erfaßt. — Wir sehen freilich keinen Grund, darum die urchristlichen Propheten als nur „charismatisch ähnlich“ zu bezeichnen. Es gibt eben, wie Paulus (nicht erst: „neuere Kirchenhistoriker“ — zu Petersons Anm. 18) mehrfach betont, verschiedene Charismen.

S. 105 Z. 5 v. u.: Euseb. hist. eccl. ed Schwartz II 2, 4.

S. 106 Z. 27: Zur Frage der Disziplin vgl. De pudic. 20; Apol. 18 u. a.

S. 107 Z. 8 ff.: Vgl. u. a. De praescr. 36. Anders als Harnack (Dogmengeschichte Bd. III, S. 14) glauben wir die bezüglichen Worte nicht auf das persönliche Schicksal des Tertullian, sondern auf die Stellung Karthagos zu Rom beziehen zu müssen.

S. 107 Z. 19 f.: Tertullians Schrift „De pudicitia“ ist in den letzten Jahren besonders stark umkämpft worden, auf protestantischer Seite am eingehendsten von Hugo Koch (Kallist und Tertullian, Heidelberg 1920), auf katholischer Seite unter Führung des ausgezeichnetsten Tertullian-Kenners Gerhard Esser (zuletzt: Der Adressat der Schrift de pudicitia und der Verfasser des römischen Bußedikts, Bonn 1914). Wir vermögen auf Grund des vorhandenen Materials nicht zu entscheiden, wer der Verfasser des römischen „Edikts“, noch, wer der Adressat der Tertullianischen Schrift ist; doch ist in unserem Zusammenhang weder der Name noch der Ort von irgendwelcher Bedeutung.

Nur daß die ganze Schrift einen tatsächlich bestehenden Primatsanspruch von Rom voraussetzt, daran kann u. E. gar nicht gezweifelt werden. — Trotz Esser glauben wir, den „pontifex maximus“ auf den römischen Bischof beziehen zu müssen.

S. 107 Z. 9 v. u. ff.: Vgl. zum Ganzen De pudic. 21.

S. 108 Z. 1 f. „Recht und Freiheit“: ius et arbitrium; ius ist das feste, unabänderliche Recht, arbitrium die Freiheit, innerhalb des Rechts eine bestimmende Entscheidung zu fällen.

S. 108 Z. 16 ff.: De monogamia 1: Penes nos autem, quos spiritalis merito dici facit agnitio spiritalium charismatum etc.

S. 108 Z. 9 v. u. f.: ibid. 12.

4. Origenes und der griechische Staat.

S. 112 Z. 8 ff.: Vgl. Pap. Oxyrhynch. XI Nr. 1380 die Anrufung der Isis als ἐν Ἰνδοῖς Μαῖαν (etwa Beginn des 2. Jahrhunderts!). — Zur alexandrinischen Gnosis vgl. Norden und Reitzenstein.

S. 112 Z. 25 ff.: Scriptorum Hist. Aug., Vita Saturnini 8. Daß das barbarische Latein des Briefes nicht dem Hadrian angehört, ist zweifelsfrei. Je später man aber die Fälschung des Briefes datiert, um so bezeichnender wird er für die Konstanz des alexandrinischen Lebens.

S. 113 Z. 12 ff.: Clemens Alex. eclog. proph. 27, 1 ed. Stählin; übersetzt bei Hennecke a. a. O. S. 2*. Vgl. dazu Clemens Strom. I cap. I 1—10.

S. 114 Z. 18 ff.: Euseb. hist. eccl. IV 26, 7 f.

S. 115 Z. 2 v. u. ff.: Wegen Matth. 19, 12.

S. 116 Z. 16: Origenes De princip. ed. Koetschau Praefatio. — Zu Ori-

genes und zum Origenes-Schrifttum vgl. Bardenhewer, Harnack, Preuschen, Redepenning, E. Schwartz u. a.

S. 116 Z. 6 v. u. ff.: Um jedes Mißverständnis auszuschließen, sei ausdrücklich betont: Wir leugnen nicht die Bedeutung des römischen Rechts, noch der griechischen Philosophie, noch der spätantiken Religionen für den Bau der katholischen Kirche, der Theologie und des Kultes. Wer nur einmal offenen Auges die römischen Katakomben und die vatikanischen Grotten durchwanderte, weiß, daß wir erst gerade beginnen, die im Christentum „aufgehobene“ Vielzahl antiker und jüdischer Elemente zu erkennen. Indessen können alle philologischen Einflüsse und soziologischen Bedingungen nicht das Wachstum, die Geschichte eines durchaus einmaligen und eigenständigen Gebildes erklären. Daß dieses Wachstum nach eigenem Gesetz und Rhythmus sich vollzieht und daß hier, nur hier die Entscheidung darüber fällt, welche Einflüsse aufgenommen, welche Bedingungen ausgemerzt werden — dies sucht unsere Darstellung herauszuarbeiten.

S. 118 Z. 8: Platon Epist. II, p. 312 E.

S. 118 Z. 8 f.: Clemens Protrept. Ed. Stählin VI 68, 5 f.; Origenes passim.

S. 118 Z. 9 f.: Platon Nomoi 715 E.

S. 118 Z. 10 ff.: Clemens Protrept. VI 69, 4 f., Stromat. II cap. XXI 132, 2; VII cap. XVI 100, 3. Die Frage des Platonismus der Alexandriner bedarf einer eingehenden Untersuchung von solcher Strenge, wie sie *Alfaric* für Augustinus gibt. Wir können im Text wieder nur das für unsere Fragestellung Entscheidende

herausheben.

S. 118 Z. 22: Vgl. dazu *Salin*, Platon S. 5 ff.

S. 119 Z. 17 f.: Vgl. die Ausführungen des Kapitals „Antike Staatsgesinnung“.

S. 119 Z. 26: Irrigerweise wird *παράδειγμα* bei Platon vielfach mit „Muster“ oder „Beispiel“ übersetzt (woraus auch ein Einwand gegen die Ausführungen des Platon-Buches, gegen das Wirklich-Nehmen der *Politeia*, hergeleitet wurde). Das Richtige steht bei Diogenes Laërtius III 64: Platon nennt die Idee auch *εἶδος* und *γένος* und *παράδειγμα* usw. Vgl. dazu *Jäger*, Aristoteles, Berlin 1923, S. 92, wo *π.* richtig mit Urbild wiedergegeben ist.

S. 119 Z. 5 v. u.: Daß wir von *Ammonios Sakkas* — außer den wenig besagenden Nachrichten bei Porphyrios, Proklos, Hierokles, Suidas — nichts wissen, ist ein schwerer Verlust gerade für die lebensmäßige Deutung der philosophischen Entwicklung. Daß er nichts geschrieben hat (wie Sokrates und manche Akademiker, aber vor Allem auch wie die christlichen Presbyter), ist besonders wichtig und ist in Verbindung zu bringen mit unseren Text-Ausführungen über Alexandria.

S. 120 Z. 9 ff.: Für die Schilderung des Origenes vgl. die Dankrede des Gregorios und Euseb. Hist. Eccl. VI 1 ff., sowie den Brief des Origenes an Gregorios.

S. 121 Z. 12. — S. 122 Z. 12: Vgl. hierzu die ausgezeichneten Ausführungen von *Harnack*.

S. 122 Z. 20 ff.: c. Cels. III 30. -- Hingewiesen sei darauf, daß in diesem Zusammenhang neben Athen nur Korinth und Alexandria genannt ist,

nicht Karthago, nicht Rom. Das mag positiv seinen Grund darin haben, daß Athen, Korinth, Alexandria für Origenes die Stätten der eigenen geistigen Herkunft sind (Platon — Paulus — Clemens — Ammonios). Das Fehlen von Karthago zeigt die noch geringe Weltwirkung des lateinischen Christentums. Das Fehlen von Rom, das gewiß nicht absichtslos ist — welchen Nachdruck gewänne das Argument, wenn es auf die Hauptstadt zuträfe! —, kann zwei Gründe haben: entweder Origenes will es vermeiden, das christenduld-same Regiment des Philippus Arabs durch den Vergleich herabzusetzen und zu kränken — oder aber: Origenes steht der römischen Christengemeinde, in Nachwirkung des hippolytischen Schismas, noch immer mit Reserve, wenn nicht mit Mißtrauen gegenüber. Wahrscheinlich treffen beide Gründe zusammen.

S. 123 Z. 14 ff.: Gal. 4, 25 ff.

S. 123 Z. 16: Vgl. die bekannten Schriften von *Bousset* und *Gunkel*, dazu *Boll*, Aus der Offenbarung Johannis, Leipzig 1914.

S. 123 Z. 17 f.: Jesaia 54, 11 f.; Ezech. 40, 2; 48, 30—35; Tob. 13, 20 f.

S. 123 Z. 19 f.: Offenb. Joh. 21, 10 ff.

S. 123 Z. 21 f.: Hebr. 12, 22.

S. 123 Z. 22 f.: Vis. III und Sim. IX; vgl. dazu *Knopf*, Die Himmelsstadt, in: Untersuchungen z. Neuen Testament, Heft 6, S. 213 ff.

S. 123 Z. 24: cf. Origenes, De oratione ed. Koetschau 25, 1—3; C. Cels. passim u. a.

S. 123 Z. 5 v. u. f.: Bei Euseb. l. l. VI 19, 8.

S. 124 Z. 2 ff.: C. Cels. IV 32; vgl. Platon, Politeia 546 A.

S. 124 Z. 12 ff.: C. Cels. V 43.

S. 124 Z. 20: ibid. V 43.

S. 124 Z. 21 ff.: ibid. V 42, IV 31, V 31.

S. 125 Z. 11 v. u. ff.: ibid. V 37 u. a.; dazu den Kommentar zum Römerbrief, der fast eine einzige Paraphrase der verschiedenen Gesetzes-Formen und -Begriffe darstellt — man greife etwa heraus Praefatio ed. Lommatzsch Tomus VI p. 6; II 12 sq. ibid. T. VI p. 116 sqq.; III 6 ibid. T. VI 189 sqq.; III 7 ibid. T. VI 196 sqq.; III 9 ibid. T. VI p. 216 sqq.; IV 4 ibid. T. VI p. 252 sqq.; V 1 ibid. T. VI 316 sqq.; IX 25—29 (potestas) ibid. T. VII 326 sqq. mit c. Cels. VIII 65.

S. 126 Z. 8 f.: c. Cels. V 40.

S. 126 Z. 21 f.: ibid. V 37; vgl. V 23.

S. 126 Z. 24 f.: Comment. in epist. ad. Rom III 6 ed. Lommatzsch VI p. 190.

S. 126 Z. 12 v. u.: ibid. IX 28 ed. Lommatzsch VII 330: iudices mundi partem maximam Dei legis implere.

S. 126 Z. 5 v. u. ff.: c. Cels. IV 32.

S. 126 Z. 2 v. u. ff.: ibid. II 30.

S. 127 Z. 11 f.: Mit der Geburt des Augustus beginnt nur „die Reihe der um ihn ergangenen Freudenbotschaften“, mit der Geburt Christi (in Wirklichkeit freilich fast ein Menschenalter früher) das Friedensreich selbst.

S. 127 Z. 4 v. u. ff.: C. Cels. II 30.

S. 128 Z. 1 ff.: C. Cels. VIII 73.

S. 128 Z. 3 ff.: ibid. VIII 74.

S. 128 Z. 27: ibid. III 38; III 78; VII 41.

S. 129 Z. 13: Gregorios Thaumaturgos. Dankrede ed. Koetschau 4; ibid. 2; Uebersetzung im Anschluß an Bouvier (Bibl. der Kirchenväter).

S. 130 Z. 4 ff.: ibid. 6 f.

5. Cyprian und die Bischofskirche.

S. 131 Z. 2 v. u.: Die Zahl der wertvollen Arbeiten über Cyprian ist besonders groß — wir verweisen auf Bardenhewer, Ernst, Harnack, Koch, Ritschl, Soden, Sohm u. a., dazu die jüngste, ausgezeichnete Analyse von D'Alès, *La théologie de St. Cyprian*, Paris 1922. Zu einzelnen Streitpunkten vgl. den Text und die folgenden Anmerkungen. — Als Text ist die Ausgabe von Hartel zugrunde gelegt, für die Uebersetzung Baer (Bibl. der Kirchenväter 1918) verglichen.

S. 134 Z. 4 ff.: Pontius, *Vita Caecilii Cypriani* (abgedruckt bei Hartel) c. 5.

S. 134 Z. 11 ff.: *ibid.* c. 6 u. a. — Entgegen *Reitzenstein*, Die Nachrichten über den Tod Cyprians (Sitzungsber. Akad. d. Wissensch., Heidelberg 1913) halten wir die Biographie für ein einwandfreies, zeitgenössisches Dokument. Enthusiastische Uebertreibung liegt nur in untergeordneten Punkten vor, ein rhetorischer Wille zur Lobrede zeigt sich mehr in der Weglassung gefährlicher Angelegenheiten als in der Steigerung tatsächlichen Geschehens. (Vgl. auch *Harnack*, Das Leben Cyprians von Pontius, in *Texte und Untersuchungen*, Leipzig 1913, und *Corssen*, Das Martyrium des Bischofs Cyprian. *Zeitschr. f. d. neutest. Wiss.*, Bd. 15 und 18.)

S. 134 Z. 19: Prokonsularische Akten c. 1. (Ebenfalls abgedruckt bei Hartel; ferner bei *Reitzenstein* a. a. O. Die betreffende Stelle müßte, wenn Cyprian nur lakonische Antwort gab, wie in *Reitzensteins* „älterer Fassung“ — S. 21 und S. 31 —, zur Kennzeichnung Cyprians ausschei-

den; für die Kennzeichnung der Kirche in cyprianischer Zeit bliebe sie auch dann bedeutungsvoll.)

S. 134 Z. 11 v. u.: Epist. 66, 8; vgl. auch Epist. 13, 1.

S. 134 Z. 3 v. u. f.: De oratione dominica 13.

S. 135 Z. 3 „Hirtenbrief“: De mortalitate. Vgl. die Schilderung der Pest *ibid.* 14.

S. 135 Z. 6: *ibid.* 2. — Die Erwartung des nahenden Weltendes ist ferner ausgesprochen *ibid.* 15, *ibid.* 25; De cath. eccl. unitate 16, *ibid.* 27; Ad Demetrianum 3—4; ad Fortunatum praef. 1; Epist. 58, 1; 67, 7 u. a.

S. 135 Z. 8 f.: Ad Fortun. Praef. 2.

S. 135 Z. 9 ff.: Ad Demetr. 3 sq.

S. 135 Z. 10 v. u. ff.: De cath. eccl. unitate 5; Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur. Zur Uebersetzung vgl. *O. Casel*, Eine mißverständene Stelle Cyprians, *Revue Bénéd.*, Bd. 30 und D'Alès a. a. O. p. 132. — Ueber Cyprians juristische Begriffe und die angeführte Stelle im Besonderen siehe die — ungedruckte — Preisarbeit der juristischen Fakultät Bern 1924: *A. Beck*, Das römische Recht in Cyprians Kirche, S. 34 ff., wo sehr klar die staatsrechtliche Schulung Cyprians neben der privatrechtlichen Tertulians herausgearbeitet ist. — Eine ganz zutreffende Uebersetzung ist nahezu unmöglich, da wir das zugrunde liegende römische Rechtsverhältnis der Solidarschaft nicht besitzen.

S. 135 Z. 6 v. u. ff.: *ibid.* 5; die Zahl der Stellen, an denen die Einheit der Kirche in vielfach neuen Bildern behandelt wird, ist bekanntermaßen sehr groß.

S. 136 Z. 10 f.: *ibid.* 6; vgl. auch ep. 16, 4; ep. 48, 3.

S. 136 Z. 16 ff.: Ep. 74, 7.

S. 136 Z. 23 ff.: Ep. 55, 24.

S. 137 Z. 11: Ep. 73, 21.

S. 137 Z. 6 v. u. f.: Ep. 3, 3.

S. 138 Z. 5 ff.: *De praescr. haer.* 36.

S. 139 Z. 6 ff.: Ep. 71, 3.

S. 139 Z. 12 ff.: *Cypr. Ep.* 75, 17.

S. 139 Z. 24 ff.: *De cath. eccl. unitate* 4. — Vgl. dazu u. a. *J. Chapman*, Les interpolations dans le traité de St. Cyprian sur l'unité de l'église, *Revue Bénédictine*, Bd. 19 f.; *H. Koch*, Cyprian und der römische Primat, Leipzig 1910; *J. Ernst*, Cyprian und das Papsttum, Mainz 1912; *D'Alès* a. a. O. p. 102 f.

S. 139 Z. 2 v. u.: Ep. 48, 3.

S. 139 Z. 1 v. u. f.: Ep. 55, 1; ähnlich ep. 48, 3.

S. 140 Z. 1 f.: Ep. 59, 14.

S. 140 Z. 2 ff.: Ep. 43, 5. — Die übrigen in diesem Zusammenhang wesentlichen Stellen sind oft gesammelt; wir verweisen noch auf ep. 66, 8; 70, 3; 73, 7.

S. 140 Z. 14 ff.: Ep. 45.

S. 140 Z. 16 ff.: Ep. 68. — Der Streit, ob diese Verweisung an den Bischof von Rom eine dauernde Anerkennung seines obersten Jurisdiktionsrechtes enthält, ist für uns unwesentlich. Entscheidend ist in unserm Zusammenhang, daß der Römer es *tatsächlich* bereits geltend machen konnte und daß Cyprian in diesem Fall es erwartet, ja fordert. (Die Beweisführung von *Koch* a. a. O. hat uns in keinem Punkte überzeugen können.)

De Civitate Dei.

1. Die zeitlichen und geistigen Voraussetzungen.

S. 143 Z. 16 f.: *Retract. ed. Knöll* II 69; *De Civ. Dei ed. Dombart* XXII 30.

S. 143 Z. 11 v. u.: Diese Tatsache der Orientalisierung hat *O. Spengler*, Untergang des Abendlandes, gesehen, doch u. E. sehr unglücklich als „magische“ bzw. „arabische“ Kultur gedeutet.

S. 145 Z. 10 v. u.: *Burckhardt*, Die Zeit Constantins des Großen, 3. Aufl., Leipzig 1898. — Die Religion des ausgehenden Römerreichs schildert heute am besten *J. Geffken*, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums, Heidelberg 1920. Jedoch besteht für das Verständnis der ganzen Jahrhunderte eine auch von uns schmerzlich empfundene Lücke: es

fehlt jede Darstellung der antiken Staats- und Volksreligion. Das Christentum stand aber im Kampf nicht nur gegen den sublimierten Glauben der philosophischen und der Mysterien-Religionen, sondern ganz ebenso gegen jene Kulte, Vorstellungen und Bräuche. (Erst von ihrer Kenntnis aus ließe sich — was uns versagt ist — Ziel und Leistung Diocletians erfassen.)

S. 146 Z. 2 ff.: *Porphyrios*, *Vita Plotini* c. 12. — Vgl. dazu *Salin*, *Platon* S. 265.

S. 147 Z. 10 ff.: Vgl. *Harnack*, *Mission und Ausbreitung*, Bd. I, S. 259 ff.

S. 147 Z. 15 ff.: *Apol.* 37.

S. 147 Z. 19 f.: *ibid.* 38.

S. 147 Z. 20 ff.: *c. Cels.* VIII 72.

S. 147 Z. 22 ff.: *De cath. eccl. un.* 23.

S. 148 Z. 19 f.: *Hist. Aug.*, *Lamprius Vita Heliogabali* 34.

S. 149 Z. 4 f.: a. a. O. S. 328.

S. 149 Z. 7 v. u. ff.: Vgl. *Heisenberg*, Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins, Leipzig 1908.

S. 149 Z. 3 v. u. ff.: Vita Const. IV 59.

S. 150 Z. 13 ff.: Vgl. zum ganzen Fragenkreis des dreizehnten Gottes und Apostels *Weinreich*, Triskaidakatische Studien, Gießen 1916, S. 3 ff. und das dort genannte Schrifttum.

S. 150 Z. 19 f.: *ibid.* S. 7 f.

S. 151 Z. 3 ff.: De mortibus persecutorum ed. Brandt 1; Uebersetzung nach Hartel (Bibl. der Kirchenväter).

S. 151 Z. 12 ff.: *ibid.* 52.

S. 151 Z. 23 ff.: De errore profanarum religionum. ed. Ziegler 20, 5; übersetzt von Müller (Bibl. der Kirchenväter).

S. 152 Z. 2 v. u. ff.: Vgl. das letzte Buch der Institutiones und das Schlußkapitel der Epitome („Et hoc erit regnum Dei, quod finem non habebit“).

S. 155 Z. 22 ff.: *Friedrich Wolters*, Hymnen und Sequenzen, Uebertragungen aus den lateinischen Dichtern der Kirche vom vierten bis fünfzehnten Jahrhundert, Berlin 1914, Einleitung S. 13.

S. 156 Z. 16 f.: Epist. 20, 19 (Migne).

S. 156 Z. 18 f.: Sermo c. Auxentium 36.

S. 156 Z. 20 ff.: Ep. 21, 4. — Nicht eindeutig zu beantworten ist die Frage, wie nach Ambrosius der Kaiser zu den Staatsgesetzen steht. Ep. 21, 9 gibt aber wohl seine eigentliche Meinung: Der Kaiser erläßt die Gesetze und beachtet sie selbst als erster.

S. 157 Z. 20 ff.: Confessiones ed. Knöll VIII 2.

2. Augustinus.

S. 158 Z. 5 ff.: Die äußeren Daten des Augustinischen Lebens sind nicht nur durch die Confessiones, die es literarisch gestalten, sondern mehr noch durch die Gesamtheit der Werke eindeutig festgelegt. Wir verzichten auf Einzelbelege, soweit sie nur Bekanntes enthalten, wie wir denn gerade angesichts dieses gewaltigen Stoffes zu besonderer Beschränkung auf unser Thema gezwungen sind. Daß die Civitas Dei nicht aus sich heraus verstanden werden kann, wird jeder wissen, der sich ernsthaft mit ihr befaßt hat. Wir müssen trotzdem weitgehend darauf verzichten, auf Parallel- und Gegen-Worte und -Werke zu verweisen, da wir nicht die Bedeutung des Werkes im Rahmen des augustinischen Gesamt-schaffens, sondern die Bedeutung der Idee im Rahmen der katholischen Entwicklung zu zeichnen haben.

S. 158 Z. 16 f.: Vgl. u. a. De Civ. Dei III 18 ff.; Epist. 17, 2 ed. Goldbacher. (Corpus Script. Eccl. Lat.)

S. 158 Z. 19 ff.: Die eingehendste Darstellung der Augustinischen Entwicklung bietet das stoff- und kenntnisreiche Buch von *Prosper Alfarié*, L'évolution intellectuelle de Saint Augustin, Tome I, Du Manichéisme au Néoplatonisme, Paris 1918. Doch ist der katholische Kern der Bekehrung von 386 dort verkannt. Eine abschließende Behandlung dieser wichtigen und viel umstrittenen Frage gibt die ausgezeichnete Schrift von *K. Holl*, Augustins innere Entwicklung, Berlin 1923.

S. 158 Z. 6 v. u. ff.: Confess. III 7; Contra Academicos ed. Knöll (C. S. E. L.) III 31; De beata vita ed.

Knöll 10; Soliloqu. I 17 (Migne Patr. Lat.) u. a.

S. 158 Z. 4 v. u. ff.: Die Bedeutung des Ambrosius für Augustin ist stark unterschätzt bei *Alfaric* a. a. O. S. 371. Richtig *Harnack*, Dogmengeschichte III 47 f. Auch die Berührung in den Schriften ist sehr erheblich. — Für Augustinus' Stellung zu Ambrosius vgl. außer den bekannten Stellen der *Confessiones* Ep. 31, 8; Ep. 36, 32; Ep. 82, 21 u. a.

S. 159 Z. 11 v. u. ff.: Inst. Div. Epitome 45.

S. 161 Z. 12 v. u. ff. VIII 7.

S. 162 Z. 11 f.: Solil. I 7 f. Dazu *Holl* a. a. O. S. 28. Ferner Ep. 130, 2 ff. u. a.

S. 162 Z. 13 ff.: Ueber den Dialog als Kunstform vgl. die Ausführungen *Salin*, Platon, S. 253. Die Bedeutung von *Cassiciacum* ist dort noch nicht gesehen.

S. 162 Z. 5 v. u. ff.: Oft untersucht ist Augustins „innere Entwicklung“. Was darzustellen bleibt, sind die objektiven Formen und Stufen der Erweckung.

S. 162 Z. 2 v. u.: Conf. IX 7—11, sowie die im Text genannten Schriften dieser Zeit.

S. 163 Z. 3 ff.: Vgl. Epist. 142.

S. 163 Z. 10 f.: Man vergleiche vor allem die Briefe, die eine noch nicht voll ausgeschöpfte Quelle für die Erkenntnis seines Lebens sind.

S. 164 Z. 14 ff.: Apolog. 40. — Die ganze Not jener Zeit der Goten-Einfälle ist faßbar bei Hieronymus Ep. 60, 16.

S. 164 Z. 20 ff.: Contra Symmachum ed. Obbarius II 635—819, besonders 816 ff. — Vgl. auch De civ. Dei V 23.

S. 164 Z. 10 v. u. f.: Orosius, Hist.

adv. Paganos ed. Zangemeister VII 37, 6.

S. 164 Z. 9 v. u. ff.: Vgl. Retract. II 69; De Civ. Dei I 1 u. a.; Epist. 132; Epist. 138; Sermo 296 usw.

3. *Civitas Dei und Civitas terrena.*

S. 167 Z. 15 f.: Vgl. dazu das verschiedentlich genannte Buch des Verfassers über Platon.

S. 167 Z. 3 v. u.: *Harnack* schrieb im Jahre 1910 (Dogmengeschichte III S. 61): Ueber das große Werk Augustins, De civitate Dei, gibt es bisher nur ganz ungenügende Untersuchungen. — In der Zwischenzeit ist das Augustin-Schrifttum stark vermehrt, aber außer der genannten, ausgezeichneten Abhandlung von *K. Holl* und einer feinen Studie *Hermelinks* über die Civitas terrena (*Harnack-Festschrift*) sind über den „Gottesstaat“ wenig Abhandlungen von bleibendem Wert erschienen. — Genannt sei noch *Fuchs*, Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft, München 1914; *Troeltsch*, Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, München 1915, und ein sehr beachtlicher Aufsatz von *Beyerhaus*, Neuere Augustinprobleme, Hist. Zeitschrift, Bd. 127, S. 189 ff. — *Heinrich Scholz* (Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, Leipzig 1911) ist zu sehr Systematiker, als daß seine Arbeit ein wirklicher Kommentar zur Civitas Dei hätte werden können; zudem hat er zu Unrecht Goethes Auffassung („Der Kampf des Glaubens und des Unglaubens ist das größte Thema der Weltgeschichte“) in Augustin hineingelesen. Eine feinsinnige, doch allzu schwarz malende Würdigung der Person Augustins und einen guten Ueberblick über einige

Grundbegriffe gibt *Joseph Bernhart* in der Einleitung zu *Katholikon*, Bd. III, München 1922. — Die vorhandene Lücke auszufüllen dürfen wir nicht hoffen, da das Thema unseres Buches zur Beschränkung auf einige leitende Grundzüge zwingt; aber wir glauben den Rahmen zu spannen, innerhalb dessen sich jede vom Ganzen des Werks ausgehende Analyse wird halten müssen, und gedenken an anderer Stelle selbst noch einige Ergänzungen zu bringen. — Wir schließen unsre Uebersicht möglichst eng an die Inhaltsangabe der einzelnen Bücher an, die sich vor älteren Ausgaben findet und die zuletzt von der Uebersetzung der *Bibl. d. K.* wiedergegeben wird. Wir suchen so den Vorwurf eigner Stilisierung zu vermeiden und zugleich die apologetische Färbung der Politik Augustins zu verdeutlichen. (Eine freie Inhaltsangabe findet sich in der sonst wenig ergiebigen Rektoratsrede von *Reinkens*, *Die Geschichtsphilosophie des heiligen Augustinus*, Schaffhausen 1866.)

S. 168 Z. 1: *Retract.* II 69.

S. 168 Z. 16 f.: Vgl. die Zusammenfassung *De Civ. Dei* IV 1.

S. 168 Z. 19 f.: Vgl. IV 2.

S. 168 Z. 8 v. u. ff.: Vgl. V 26, wo von der Ausgabe der drei ersten Bücher und dem Plan einer Gegenschrift gesprochen wird, ferner Ep. 169, 1 und 169, 13. Die letzten Stellen legen die Vermutung nahe, daß auch Buch 4 und 5 als Einheit ausgegeben wurden. Es ist aber nach dem Wortlaut nicht ausgeschlossen, daß jedes dieser Bücher zunächst für sich erschienen ist. Diese Annahme wird uns wahrscheinlich durch die Vorrede vor Buch 5. Die Einfügung eines

Vorworts ist in *De Civ. Dei* u. E. nicht etwa Stilprinzip, sondern mindestens wahrscheinlich ist, daß wie jede ausführliche Rekapitulation (IV 1—2), so jede Vorrede die Einleitung einer Fortsetzung bei ihrem Erscheinen darstellt, so Buch V, VI (hier ausdrücklich: *quinque superioribus libris*), VII (*superiores libri*). Diese Periode der Flugschriften endet mit der Zusammenfassung X 32 letzter Absatz. Ob die nächsten Bücher noch gesondert erschienen, ist mit diesem Mittel nicht festzustellen, auch finden wir keinen Anhalt in den Briefen oder anderen Schriften. Das Ende von Buch XVIII und Buch XX könnte allerdings auf einen öffentlichen Einschnitt deuten, ebenso der Anfang von Buch XVIII und Buch XXII, wonach dann XI—XVII, XVIII, IXX—XX, XXI—XXII gesondert erschienen wären. Wirkliche Sicherheit ist aber auf diesem Wege nicht zu gewinnen, da sich nicht eindeutig feststellen läßt, wo nur ein stilistischer Schluß (XI?, XII?, XIII?, XV? usf.), wo ein öffentlicher Abschluß vorliegt.

S. 169 Z. 16 ff.: V 16.

S. 170 Z. 11 ff.: X 20.

S. 170 Z. 4 v. u. ff.: X 32.

S. 171 Z. 1 ff.: X 32; vgl. auch XI 1.

S. 173 Z. 9 ff.: XXII 30. — Die Uebersetzung von „*finis*“ ist kaum möglich. Der Tiefsinn des lateinischen Textes liegt darin, daß „*finis*“ nicht nur Ende, sondern auch Endziel bedeutet.

S. 173 Z. 21 ff.: Siehe *Harnack*, *Troeltsch* u. a. — Am tiefsten zuletzt *Carl Schmitt*, *Römischer Katholizismus und politische Form*, Hellerau 1923.

S. 173 Z. 6 v. u. ff.: Mit starker Uebertreibung ist dies bei Scholz a. a. O. geschehen.

S. 174 Z. 3 ff.: Diese religiöse Entwicklung ist völlig übersehen bei Troeltsch. Aber auch sonst wird Augustin zu stark unter dem Gesichtspunkt des Augustinismus, daher starr, einheitlich, eindeutig betrachtet, während eine starke Entwicklung auch in seiner katholischen Zeit vorliegt. Selbst in dem vor Alfarić gründlichsten und grundlegenden Werk von H. Reuter, Augustinische Studien, Gotha 1887 (!), ist die Bedeutung einer genetischen Untersuchung nicht erkannt.

S. 174 Z. 6 ff.: Auch die lange Entstehungszeit hat Augustins Werk mit Platons Politeia gemein. Vgl. Salin, Platon S. 25.

S. 174 Z. 12: I 35.

S. 174 Z. 18 ff.: Ein Hinweis von Franz Boll, dem verstorbenen Heidelberger Philologen, hat uns auf diese Frage aufmerksam gemacht. Wir verdanken dem bedeutenden Gelehrten reiche Anregung und Belehrung auch bei dem Platon-Buche; nur seine Bescheidenheit hat uns ausdrücklich verboten, diesen Dank schon zu seinen Lebzeiten zum Ausdruck zu bringen.

S. 174 Z. 23: Vgl. Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie, 2. Aufl., Leipzig 1925, wo u. a. die Bedeutung der Zahl des griechischen Alphabets (24) belegt ist.

S. 174 Z. 11 v. u. ff.: Dies heißt nicht, daß Augustinus beide Werke Platons ganz gelesen, geschweige durchgearbeitet hat, sondern nur daß er diese Werk-Form kannte und übernahm. (Ueber die Geltung einer Werk-Form vgl. Salin, Platon, pas-

sim.) — Augustinus' Platon-Kenntnis ist auch bei Heranziehung seiner übrigen Schriften (De ordine, Contra academicos etc.) schwer zu beurteilen. Im griechischen Urtext hat er Platon nicht gelesen; doch kennt er sehr genau den Phaidon und zumal den Timaios, diesen in der Uebersetzung Ciceros. Wir fanden außerdem Stellen aus Menon, Gastmahl, Phaidros, Politeia, Nomoi, wobei aber jedes Mal die Vermittlung durch Cicero, Varro, die Alexandriner und die Neuplatoniker im Bereich der Möglichkeit liegt. Augustins Zitate besagen nicht allzuviel. Wie Angus, The sources of the first ten books of Augustine's De civitate Dei, Princeton 1906, nachgewiesen hat, ist Livius selten, Florus und Eutropius gar nicht genannt, obwohl beide benutzt, ja ausgeschrieben werden (weiteres bei Alfarić a. a. O. p. 231). Auch Origenes ist viel stärker herangezogen, als aus den Citaten sich ergibt. Es ist also nicht ausgeschlossen, daß Augustin im ersten und zumal im zweiten Buch von De Civ. Dei Platons Politeia vor sich hat (II 14 Platon . . . cum ratione format, qualis esse civitas debeat . . . u. a.); aber auch hier ist wahrscheinlich Cicero der Mittler (cf. Tusc. II 11, 27).

S. 175 Z. 4 v. u. ff.: Einige Belege bei Scholz a. a. O. S. 71 ff.

S. 175 Z. 2 v. u. f.: Vgl. Holl a. a. O. S. 40.

S. 176 Z. 13 ff.: Clementina ed. Lagarde XX 2 f. — Von erheblichem Interesse sind die hier nicht zu behandelnden Einzelheiten der Scheidung; z. B. ὁδὸς νόμου und ὁδὸς ἀνομιᾶς u. a. m.

S. 177 Z. 11 ff.: De Civ. Dei V 11.

S. 177 Z. 5 v. u. f.: ibid. XI 9.

S. 178 Z. 2 f.: *ibid.* XI 18.

S. 178 Z. 23 ff.: Stellen bei Reuter und Scholz.

S. 178 Z. 8 v. u. „Gemeinschaft“: So *Bernheim*, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtschreibung, Teil I, Tübingen 1918, S. 19. — Wir verweisen mit Nachdruck auf diese Studie, von deren Deutung wir verschiedentlich abweichen müssen, die aber die geschichtlich grundlegenden Staatsbegriffe ausgezeichnet herausstellt.

S. 178 Z. 7 v. u. „Genossenschaft“: *Scholz* a. a. O. S. 85.

S. 178 Z. 6 v. u. f.: XV 1; XV 18; XVIII 2.

S. 178 Z. 4 v. u. „Cicero“: *De re publica* rec. Ziegler I 32. — Vgl. dazu *Salin*, Platon S. 260; doch ist dort fälschlich *societas* mit Gemeinschaft, statt mit Verband wiedergegeben. — Es ist wahrscheinlich, daß gerade die Ciceronische Definition Augustin die Gleichsetzung von *civitas* und *societas* ermöglicht.

S. 179 Z. 10 ff.: *Spengler* a. a. O. II. passim betont richtig die Bedeutung des „consensus“. Aber für die *Civ. Dei* ist wesentlich, daß sie nicht *alle* Gläubigen umfaßt. Auch für *Civitas Dei* tritt verschiedentlich *regnum* ein. Aber an allen Stellen, die nicht von den verschiedenen Formen der *Civitas*, sondern vom Endreich an sich handeln, steht *regnum*.

S. 179 Z. 4 v. u. ff.: Daß nicht eine Gleichung *Civitas Dei* = Kirche aufgestellt werden darf, ist nach den Ausführungen des Textes wohl zweifelsfrei. Andererseits aber: daß *Civitas Dei* Kirche *bedeuten kann*, hätte ebensowenig bezweifelt werden dürfen. Das erste muß gegen *Holl* a. a. O.

S. 39 eingewendet werden; schon bei der Thema-Stellung (I praef.) geht Augustins Blick über die Kirche hinaus, er will den Gottesstaat darstellen, sowohl „in hoc temporum cursu“ (als Kirche), als auch „in stabilitate sedis aeternae“ (als *regnum Christi*). Aber *Holl* ist völlig im Recht, wenn er gegenüber Reuter, Troeltsch, Scholz, Hermelink die Auffassung vertritt, daß an verschiedenen Stellen (wir haben im Text den Grund aufgewiesen) *Civitas Dei* und die konkrete Kirche sich decken. Das gilt nicht nur von der Vorrede und I 1, sondern ganz ebenso von I 35, II 29, V 18, XVIII 51 u. a. Vgl. auch En. in Ps. 126, 3.

S. 180 Z. 7 v. u.: Wir haben im Text nur die wichtigsten Begriffe und Gedankenwege erläutert. Die verschiedenen Formen, in denen sie weiterhin auftreten, sind von *Reuter* bis zu *Bernheim* vielfach zusammengestellt; sie fügen sich nach Ursprung und Wesen leicht in die Grundkonzeption ein.

S. 181 Z. 14 ff.: I 35.

S. 182 Z. 17 ff.: XV 1.

S. 182 Z. 19 ff.: XV 2. — Wir bringen die wichtige Stelle im Wortlaut, da sie zeigt, daß noch der von uns im Text verschiedentlich gewählte Begriff der Repräsentation zu antik und plastisch ist; doch steht uns im Deutschen für die allegorische Auffassung des Christentums kein entsprechender Begriff zur Verfügung: „*Umbra sane quaedam civitatis huius et imago prophetica ei significandae potius quam praesentandae*“ etc.

S. 184 Z. 5 ff.: Dieser prinzipielle Einwand ist geltend zu machen gegen das in den Einzelheiten der Untersuchung treffliche Buch von *Schilling*,

Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, Freiburg 1910, das daher allzuhäufig moderne Fragen in Augustin hineinliest und sich von ihm beantworten läßt.

4. Der christliche Staat.

S. 186 Z. 1 ff.: De rep. I 25. — Zur Uebersetzung vgl. *Salin*, Platon S. 281 Anm. 15.

S. 186 Z. 7: De Civ. Dei XIX 21; vgl. II 21.

S. 186 Z. 17 f.: Vgl. Sermo de urbis excidio II 3 (Migne).

S. 186 Z. 9 v. u. ff.: XIX 24. Dem Text nach ist es nicht ausgeschlossen, daß Augustin auch diese Definition von dritter Seite übernimmt; der Konjunktiv macht es unwahrscheinlich.

S. 186 Z. 1 v. u. f.: Dies nehmen zu Unrecht die modernen Kritiker, auch Schilling, an, die eine Definition unseres Volkswesens erwarten.

S. 187 Z. 2 ff.: Vgl. *Salin* a. a. O. passim.

S. 187 Z. 11 ff.: XIX 24

S. 187 Z. 22: Der ganze Zusammenhang, die Tatsache, daß die Frage nach dem staatlichen Charakter Roms überhaupt nur von den Christen aus auftritt, ist hier zu berücksichtigen. Vgl. die Ueberschrift von XIX 19: De habitu et moribus populi christiani.

S. 188 Z. 1: XIX 21 virtus, quae sua cuique distribuit.

S. 188 Z. 4 ff.: ibid.

S. 188 Z. 10 ff.: XIX 27; vgl. hierzu und zur iustitia überhaupt *Bernheim* a. a. O.

S. 188 Z. 20 f.: IV 4. — Zum Streit um diesen Satz vgl. *Mausbach*, Die Ethik des heiligen Augustinus, Freiburg 1909, Bd. I, S. 336 f.; *Schilling* a. a. O. S. 40; *Scholz* a. a. O. S. 102 f.;

Bernheim a. a. O. S. 36 Anm. 4 und das ältere Schrifttum.

S. 188 Z. 5 v. u. ff.: *Max Weber*, Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen 1922, S. 140.

S. 189 Z. 12 v. u. ff.: Natur. Quaest. III Praef. „Quanto potius deorum opera celebrare quam Philippi aut Alexandri latrocinia etc.“ Vgl. auch Seneca, De beneficiis I 13: „hic a pueritia latro.“ — Angesichts der großen Bedeutung des Augustinischen Satzes IV 4: „Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia“ und angesichts des oben erwähnten Kampfes um seinen Sinn sei hier nochmals ausdrücklich betont: Nur darum ist der Satz eine Bedrohung, ja Leugnung des antiken Staates, weil iustitia jetzt einen christlichen Inhalt besitzt, nicht ohne Verehrung des wahren Gottes möglich ist. Der Satz als solcher ist — was über dem Hader der Ausleger erstaunlicherweise übersehen wurde —, gewiß nicht christlich, sondern antik. Daß die Gerechtigkeit zum Wesen des Staates gehört, das hatte seit Platon die antike Staatsphilosophie immer wieder herausgearbeitet, das hatte von den Griechen der Lehrmeister Augustins, Cicero, übernommen. Wir dürfen die Vermutung wagen, daß bei Cicero De re publica, vielleicht in der Lücke vor III 13, sich Ausführungen fanden, auf die sich der Satz des Augustinus stützt. Das wird wahrscheinlich nicht nur dadurch, daß bei Cicero bekanntermaßen die Erzählung von Alexander und dem Seeräuber gegeben ist, die Augustinus — in anderem Wortlaut — am Ende seines Kapitels bringt, sondern mehr noch dadurch, daß Cicero auch sonst die Bedeutung der

iustitia gerade am Beispiel der latrones erweist; vgl. De officiis II 11, 40. Daß Cicero — wie die ganze Stoa — Alexander nicht als Heros, sondern als Tyrannen gewertet hat, wird deutlich aus De off. I 26, 90, wo der „oft schändliche“ Alexander hinter dem an facilitas und humanitas ihm überlegenen, „immer großen“ Philipp zurücktritt, ferner aus ad Att. XIII 28, 3, wo Alexander als nach Antritt der Herrschaft „hochmütig, grausam, maßlos“ geschildert wird.

S. 191 Z. 22 ff.: II 19.

S. 191 Z. 23: Ps. 148, 11 ff.

S. 192 Z. 20: Wir übersetzen „clarissimum locum“ mit Adelsplatz, da kein ganz entsprechender deutscher Ausdruck zur Verfügung steht. Das Adjektiv ist wohl gewählt in Nachwirkung des vorangehenden Bildes von Staat und Kurie; clarissimus locus wäre dann ein Platz, an dem man — in der gleichen römischen Terminologie — „vir clarissimus“ wird.

S. 193 Z. 10 v. u. ff.: XIX 13. Ueber die Bedeutung des Friedens vgl. auch *Bernheim* a. a. O.

S. 194 Z. 15 f.: IV 15.

S. 194 Z. 16 ff.: IV 14.

S. 195 Z. 13 „Julian“: V 21.

S. 195 Z. 15 ff.: V 25.

S. 195 Z. 24 ff.: V 22.

S. 195 Z. 1 v. u. ff.: V 24.

S. 196 Z. 7 „Mitherrscher“: consortes. — Das einzige zeitgebundene Wort des Fürstenspiegels.

S. 197 Z. 18 ff.: *Jaffé*, *Bibl. rer. Germ.* IV p. 356, Ep. 10. Der ganze Brief ist wichtig für die Erkenntnis von Karls Auffassung seines Amtes. — Vgl. dazu *H. v. Schubert*, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter* S. 359 f., der jedoch

(ohne eigentliche Begründung) die Bedeutung Augustins für Karl leugnet, und *Hampe*, *Karl der Große*, *Meister der Politik* I S. 393 ff.

5. Die christliche Geschichte.

S. 198 Z. 1 ff.: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben. Nietzsches Werke, Leipzig 1899, Bd. I S. 294.

S. 200 Z. 5 v. u. f.: Vgl. den berühmten Ausspruch des Aegypters zu Solon: Platon, *Timaios* 22 B. Dazu *Salin*, *Platon* S. 35.

S. 200 Z. 2 v. u. ff.: Vgl. *Salin* a. a. O. S. 33 ff.

S. 201 Z. 5 v. u. ff.: *Nietzsche* a. a. O. S. 298. — Vgl. dazu im Text die christliche Antwort.

S. 203 Z. 3 ff.: C. Cels. IV 67, V 20 f. — *Koetschau* verweist zu IV 67 auf *Tatian*, *orat. ad Graec.* 3; diese Stelle (vgl. auch ebenda 6, 1 ed. Schwartz) zeigt, daß bereits vor Origenes und vor *Tatian*, der gewiß nicht der Finder ist, die Widerlegung der Kreislauflehre geschah. (Vielleicht von Justin?) Aber erst die Widerlegung des Origenes ist systematisch und macht starken Eindruck — noch Augustins Gegenbeispiel *De Civ. Dei* XII 14 schließt sich offensichtlich an sie an.

S. 203 Z. 12 „Augustin“: *De civ. Dei* XI 4 ff. u. a.; *Confessiones* XI 11 ff. u. a. m.

S. 203 Z. 16 ff.: XI 4.

S. 203 Z. 7 v. u. ff.: XI 21. Für intentio benutze ich die Uebersetzung „Geistesblick“ der *Bibl. d. K.*; der erkennensmäßige Gehalt des Wortes läßt sich nicht ganz wiedergeben.

S. 203 Z. 1 v. u.: *Timaios* 37 D.

S. 204 Z. 3 ff.: *Conf.* XI 17.

S. 204 Z. 19 ff.: XI 6.

S. 205 Z. 10 f.: IV 7.

S. 205 Z. 14: Darum sagt Leo XIII. in dem Breve „Saepenumero considerantes“ vom 18. 8. 83 (abgedruckt bei Hipler, Die christliche Geschichtsauffassung, Schriften der Görres-Gesellschaft 1884, S. 31), daß, wer von Augustins Geschichtsphilosophie abweicht (also die eigentlich so genannte, moderne Geschichtsphilosophie), des wahren Wissens entbehrt. Und in diesem Sinn ist es tatsächlich der hohe Ruhm des Augustinus: „Artem ipsam historiae philosophicam magnus ecclesiae doctor Augustinus princeps omnium excogitavit perfecit.“

S. 205 Z. 20 ff.: XII 14.

S. 205 Z. 24 ff.: *ibid.*; Röm. 6, 9.

S. 206 Z. 13 ff.: X 32.

S. 207 Z. 5 f.: Zwerchfell, Kopf, Herz.

S. 208 Z. 10 ff. Daniel: 2, 29 ff. und 7, 1 ff.

S. 208 Z. 20: Hieronymus, Comment. in Daniele (Migne); wohl im Anschluß an Hippolyt.

S. 208 Z. 21: Orosius, Hist. adv. Paganos ed. Zangemeister II 1, 4—6; VII 2, 4—5.

S. 209 Z. 1 ff.: Bericht Raffaels an Papst Leo X; übersetzt bei *Guhl*, Künstler-Briefe, Berlin 1853, Bd. I, S. 136.

S. 209 Z. 10 f.: AG 1, 6 ff.; vgl. De Civ. Dei XVIII 50, XVIII 53, XXII 30.

S. 209 Z. 19 ff.: ed. Bergk 25.

S. 209 Z. 22 ff.: Bezeichnend ist schon, daß Clemens Alex. die angeführte Solonische Elegie um der Siebenzahl willen überliefert! Vgl. im übrigen das bekannte Schrifttum.

S. 210 Z. 1 v. u.: Bekanntlich fin-

det sich das Wort „senectus“ nicht in De civ. Dei; aber tatsächlich fehlt nichts als das Wort, und dieses gewiß ohne Absicht. „Senectus“ steht De div. quaest. 83 no 53 und no 58 (Migne), das entsprechende „aetas debilis“ De vera rel. 48. Ausdrücklich davon zu sprechen, war nicht nötig, da die organische Sechs- bzw. Sieben-Teilung allgemein christliche Lehre und daher der Sinn damals für Jedermann verständlich war. Augustinus trägt sie daher auch schon bald nach seiner Bekehrung in De Genesi contra Manich. I 35—41 (Migne) zum ersten Male vor, auch hier unter Benennung des sechsten Alters als „senectus“. (Einige Einzelheiten in der genannten Abhandlung von *Hipler*.)

S. 211 Z. 8 ff.: Sermo 81 (Migne).

S. 212 Z. 19 ff.: *Carl Schmitt* a. a. O. S. 45.

S. 212 Z. 3 v. u. f.: V 1 u. a.

S. 212 Z. 1 v. u.: Vgl. Berthold *Vallentin*, Der Engelstaat, in „Grundrisse und Bausteine“, Schmoller-Ehrengabe. Berlin, 1908 S. 41 ff.

S. 213 Z. 15 f.: Ep. 138, 5; De Civ. Dei XI 18 u. a. — Daß *Ferdinand Tönnies* das Zitat XI 18 dem ersten Buche von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ vorangestellt hat, ist oft bemerkt worden. Wichtiger für die Erkenntnis des sozialen Gehaltes ist noch die Tatsache, daß nächst Aristoteles gewiß Augustinus den Inhalt dieses soziologischen Grundbuchs am stärksten bestimmt hat (siehe: concordia = Eintracht herzliche Verbundenheit u. a. m.).

S. 213 Z. 17 f.: XI 2; Sermo 91, 3 u. a.

S. 213 Z. 19 ff.: XI 18.

EDGAR ZILSEL

DIE ENTSTEHUNG DES GENIEBEGRIFFES

Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Antike und des Frühkapitalismus

1926. Oktav. VIII, 346 Seiten.

Geh. M. 12.—, in Gzl. geb. M. 15.—

★

Inhalt: Die antiken Wurzeln des Geniebegriffs. — Die Renaissance: Das Gloriaideal. Die Literaten, die Erfinder und Entdecker, die Künstler. — Die Vorstellungen von der Zusammengehörigkeit der Berühmtheiten. — Die Nachahmung. Ingenium und Genius. — Auf- und absteigende Schichten in der Renaissance und ihre Bedeutung für den erstehenden Geniebegriff.

★

PETER WUST

NAIVITÄT UND PIETÄT

1925. Oktav. 253 Seiten.

Geh. M. 8.—, in Gzl. geb. M. 11.—

★

Aus dem Inhalt: Vom Naturprinzip. Erster Ausblick auf das Naturprinzip des Geistes. Die schärfere Unterscheidung zwischen Natur und Geist. Das Phänomen der Naivität und die göttliche Region. Von der Differenz zwischen natürlicher und göttlicher Einheit. Von dem geistigen Untergrund der menschlichen Natur. Vom Wesen der menschlichen Einfalt. Einfalt, Einfältigkeit und listige Klugheit. Die menschliche Weisheit als sekundäre Naivität. Die Pietät als Komplementärphänomen der Naivität. Die Pietät als Schutzmittel der personalen Intimität. Die Pietät als natürliches Band zwischen dem Menschen und seiner Umwelt. Die Pietät als ein spezifisch religiöses Phänomen und als die metaphysische Basis aller Kultur überhaupt. Von der Schicksalhaftigkeit im Entwicklungsprozeß der Kultur. Von den Hemmungsmöglichkeiten der Schicksalhaftigkeit im historischen Prozeß. Der Doppelprozeß von Fortschritt und Kreislauf im Entwicklungsgang der Geschichte. Die Gesamtbedeutung von Naivität und Pietät im Rahmen der Metaphysik des Geistes.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

ERWIN ROHDE
PSYCHE
SEELENCULT UND UNSTERBLICH-
KEITS=GLAUBE DER GRIECHEN

Neunte und zehnte Auflage
Mit einer Einführung von Otto Weinreich

ZWEI BÄNDE

1925. Großoktav. XX, 329 Seiten; IV, 448 Seiten
In einen Band geheftet M. 17.50, in Halbleder gebunden M. 25.—

★

Inhalt. Band I: Seelenglaube und Seelencult in den homerischen Gedichten. Entrückung. Insel der Seligen. Höhlengötter. Bergentrückung. Die Heroen. Der Seelencult. Die Mysterien von Eleusis. Vorstellungen von dem Leben im Jenseits. Anhang. / Band II: Ursprünge des Unsterblichkeitsglaubens. Der thrakische Dionysosdienst. Dionysische Religion in Griechenland. Ihre Einigung mit apollinischer Religion. Ekstatische Mantik. Kathartik und Geisterzwang. Askese. Die Orphiker. Philosophie. Die Laien (Lyrik. Pindar. Die Tragiker). Plato. Die Spätzeit des Griechentums. Anhang.

★

Aus Besprechungen: Dieses Werk, das den Seelencult und den Unsterblichkeitsglauben der alten Griechen behandelt, bedarf, wie Otto Weinreich in einem Vorworte bemerkt keiner besonderen Empfehlungen mehr. »Es ist gleich den Werken etwa Jakob Burckhardts und Viktor Hehns über die Schranken der Fachkreise hinaus in die Reihe der Bücher eingetreten, die zum wertvollsten Besitz der geistigen Oberschicht unseres Volkes überhaupt gehören« Dem ist in der Tat so. Zehntausend Exemplare sind verbreitet, — das ist für ein gelehrtes Werk dieses Umfangs etwas ganz Außerordentliches.

Frankfurter Zeitung, 15. II. 25.

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

261

Salin, E.

Sa 39

Civitas Dei

261

Sa 39

